SÍ MISMO COMO OTRO

PAUL RICŒUR

LECTURAS CULTURA SIN LÍMITES
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

Acceso Abierto

Filosofía

Traducción de

AGUSTÍN NEIRA CALVO

con la colaboración de
MARÍA CRISTINA ALAS DE TOLIVAR

SÍ MISMO COMO OTRO

por

PAUL RICOEUR

siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, s.a.
CALLE PLAZA 5, 28043 MADRID, ESPAÑA

portada de carlos palleiro

primera edición en español, 1996
© siglo xxi editores, s.a. de c.v.
isbn 968-23-2003-8
en coedición con
© siglo xxi de españa editores, s.a.

primera edición en francés: éditions du seuil, paris, 1990
título original: *soi-même comme un autre*

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

A François Wahl,
en testimonio de agradecimiento y amistad

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS IX

PRÓLOGO. LA CUESTIÓN DE LA IPSEIDAD XI

I. EL *COGITO* SE PLANTEA XV
II. EL *COGITO* QUEBRADO XXIII
III. HACIA UNA HERMENÉUTICA DEL SÍ XXVIII

PRIMER ESTUDIO. LA «PERSONA» Y LA REFERENCIA IDENTIFICANTE. APROXIMACIÓN SEMÁNTICA 1

I. INDIVIDUO E INDIVIDUALIZACIÓN 1
II. LA PERSONA COMO PARTICULAR DE BASE 6
III. LOS CUERPOS Y LAS PERSONAS 9
IV. EL CONCEPTO PRIMITIVO DE PERSONA 11

SEGUNDO ESTUDIO. LA ENUNCIACIÓN Y EL SUJETO HABLANTE. ENFOQUE PRAGMÁTICO 18

I. ENUNCIACIÓN Y ACTOS DE DISCURSO *(SPEECH-ACTS)* 19
II. EL SUJETO DE LA ENUNCIACIÓN 23
III. LA CONJUNCIÓN DE LAS DOS VÍAS DE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE 33

TERCER ESTUDIO. UNA SEMÁNTICA DE LA ACCIÓN SIN AGENTE 37

I. EL ESQUEMA CONCEPTUAL DE LA ACCIÓN Y LA PREGUNTA *¿QUIÉN?* 39
II. DOS UNIVERSOS DE DISCURSO: ACCIÓN CONTRA ACONTECIMIENTO, MOTIVO CONTRA CAUSA 43
III. EL ANÁLISIS CONCEPTUAL DE LA INTENCIÓN 51
IV. SEMÁNTICA DE LA ACCIÓN Y ONTOLOGÍA DEL ACONTECIMIENTO 58

CUARTO ESTUDIO. DE LA ACCIÓN AL AGENTE 75

I. UN PROBLEMA ANTIGUO Y UN PROBLEMA NUEVO 76
II. LAS APORÍAS DE LA ADSCRIPCIÓN 84

QUINTO ESTUDIO. LA IDENTIDAD PERSONAL Y LA IDENTIDAD NARRATIVA 106

I. EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL 109
II. LAS PARADOJAS DE LA IDENTIDAD PERSONAL 120

SEXTO ESTUDIO. EL SÍ Y LA IDENTIDAD NARRATIVA 138

I. LA IDENTIDAD NARRATIVA Y LA DIALÉCTICA DE LA IPSEIDAD Y DE LA MISMIDAD 138
II. ENTRE DESCRIBIR Y PRESCRIBIR: NARRAR 152
III. LAS IMPLICACIONES ÉTICAS DEL RELATO 166

SÉPTIMO ESTUDIO. EL SÍ Y LA INTENCIONALIDAD ÉTICA 173

I. TENDER A LA «VIDA BUENA» 176
II. ... CON Y PARA EL OTRO 186
III. ... EN INSTITUCIONES JUSTAS 202

OCTAVO ESTUDIO. EL SÍ Y LA NORMA MORAL 213

I. LA INTENCIONALIDAD DE LA «VIDA BUENA» Y LA OBLIGACIÓN 214
II. LA SOLICITUD Y LA NORMA 231
III. DEL SENTIDO DE LA JUSTICIA A LOS «PRINCIPIOS DE JUSTICIA» 242

NOVENO ESTUDIO. EL SÍ Y LA SABIDURÍA PRÁCTICA: LA CONVICCIÓN 258

Interludio: Lo trágico de la acción 260
I. INSTITUCIÓN Y CONFLICTO 271
II. RESPETO Y CONFLICTO 286
III. AUTONOMÍA Y CONFLICTO 300

DÉCIMO ESTUDIO. ¿HACIA QUÉ ONTOLOGÍA? 328

I. EL COMPROMISO ONTOLÓGICO DE LA ATESTACIÓN 330
II. IPSEIDAD Y ONTOLOGÍA 334
III. IPSEIDAD Y ALTERIDAD 351

III.1. El cuerpo propio o la carne 354
III.2. La alteridad del otro 365
III.3. La conciencia 379

OBRAS CITADAS 399

ÍNDICE DE NOMBRES 413

AGRADECIMIENTOS

Mi gratitud, en primer lugar, a la Universidad de Edimburgo en la persona de su Canciller, que me ha conferido el honor de pronunciar en 1986 las *Gifford Lectures* bajo el título *On Selfhood, the Question of Personal Identity*. De esas conferencias han surgido los estudios aquí publicados.

Expreso igualmente mi agradecimiento al profesor Spaemann, de la Universidad de Múnich, que me permitió, aquel mismo año, pronunciar una segunda versión de las conferencias iniciales dentro de los *Schelling Vorlesungen*.

Doy las gracias, asimismo, al profesor Bianco de la Universidad de Roma «La Sapienza», que me ha dado la oportunidad de desarrollar la parte ética de mi obra, durante el curso de 1987.

Quedo reconocido a mis amigos Jean Greisch y Richard Kearney por haberme permitido esbozar las consideraciones ontológicas en las que concluye mi trabajo, dentro del ciclo de la «década de Cerisy», que ellos organizaron y presidieron durante el verano de 1988.

Por último, quiero expresar a François Wahl, de Éditions du Seuil, mi profunda gratitud por la ayuda que me ha prestado en la composición y redacción de este libro. Éste, como mis anteriores trabajos editados por él, es deudor, muy por encima de lo que yo pueda decir, de su rigurosidad y de su devoción por la escritura.

PRÓLOGO

LA CUESTIÓN DE LA IPSEIDAD

Con el título de *Sí mismo como otro*, he querido designar el punto de convergencia entre las tres intenciones filosóficas principales que han precedido la elaboración de los estudios que componen esta obra.

La primera intención es señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto, tal como se expresa en la primera persona del singular: «yo pienso», «yo soy». Esta primera intención encuentra un apoyo en la gramática de las lenguas naturales cuando ésta permite oponer «sí mismo» a «yo». Este apoyo adopta formas diferentes según las particularidades gramaticales propias de cada lengua. Las gramáticas divergen, más allá de la correlación global entre el francés *soi*, el inglés *self*, el alemán *Selbst*, el italiano *se*, el español *sí mismo*. Pero esas mismas divergencias son instructivas, en la medida en que cada particularidad gramatical aclara una parte del sentido fundamental buscado. El «sí» se define, en principio, como pronombre *reflexivo*. Bien es verdad que el uso filosófico que de él se hace a lo largo de estos estudios conculca una restricción recalcada por los gramáticos, a saber, que «sí» es un pronombre reflexivo de la *tercera persona* (él, ella, ellos). No obstante, esta restricción desaparece si se relaciona el término «sí» con el término «se», referido, a su vez, a verbos en modo infinitivo; se dice: «presentarse», «llamarse». Este uso, para nosotros ejemplar, confirma una de las enseñanzas del lingüista G. Guillaume [1], según el cual el verbo expresa la plenitud de su significado en el infinitivo, y también, hasta cierto punto, en el participio, antes de distribuirse entre los tiempos verbales y las personas gramaticales; el «se» designa entonces el reflexivo de *todos* los pronombres personales, incluso de los pronombres y locu-

[1] G. Guillaume, *Temps et verbe*, París, Champion, 1965.

ciones impersonales, tales como «cada uno», «cualquiera que», «uno», a los cuales se aludirá frecuentemente en el transcurso de nuestras investigaciones. Esta digresión en torno al «se» no es superflua, ya que el propio pronombre reflexivo «sí» accede a la misma amplitud omnitemporal cuando completa el «se» asociado al modo infinitivo: «designarse a sí mismo» (por ahora dejo a un lado la significación aplicada al «mismo» en la expresión «sí mismo»). En este empleo se apoya nuestro continuo uso del término «sí», en contexto filosófico, como pronombre reflexivo de todas las personas gramaticales, sin olvidar las expresiones o locuciones impersonales citadas un poco más arriba. A su vez, este valor de reflexivo omnipersonal es preservado en el empleo del «sí» en función de complemento del nombre: «el cuidado de sí», según dice el magnífico título de Michel Foucault. Este giro nada tiene de extraño, en la medida en que los nombres mismos que admiten el «sí» en un caso indirecto son infinitivos nominalizados, como atestigua la equivalencia de las expresiones: «preocupación de sí (mismo)» y «el cuidado de sí». El deslizamiento de una expresión a la otra se vale de la licencia gramatical por la que cualquier elemento del lenguaje puede ser nominalizado: ¿no se dice «el beber», «lo bello», «el hermoso presente»? En virtud de la misma licencia gramatical, también se puede decir «el sí», alineando así la expresión con las formas igualmente nominalizadas de los pronombres personales en la posición de sujeto gramatical: «el yo», «el tú», «el nosotros», etc. Esta nominalización, menos tolerada en las lenguas románicas que en alemán o en inglés, sólo resulta abusiva si se olvida la filiación gramatical a partir del caso indirecto consignado en la expresión: «designación de sí», derivada, a su vez, por primera nominalización, del infinitivo reflexivo: «designarse a sí mismo». En lo sucesivo, será esta forma la que mantendremos como canónica.

La segunda intención filosófica, inscrita implícitamente en el título de la presente obra al sesgo del término «mismo», es la de disociar dos significaciones importantes de la identidad (de cuya relación con el término «mismo» hablaremos enseguida), según que se entienda por idéntico el equivalente del *idem* o del *ipse* latino. Lo equívoco del término «idéntico» estará presente en nuestras reflexiones sobre la identidad personal y la identidad narrativa, con relación a un carácter importante del *sí*, su temporalidad. La propia identidad, en el sentido de *idem*, desarrolla una jerar-

quía de significaciones que en su momento explicaremos (estudios quinto y sexto), y cuya *permanencia en el tiempo* constituye el grado más elevado, al que se opone lo diferente, en el sentido de cambiante, variable. Nuestra tesis constante será que la identidad en el sentido de *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad. Y esto, aun cuando la ipseidad aportase modalidades propias de identidad, como lo atestiguará el análisis de la promesa. Ahora bien, la equivocidad de la identidad concierne a nuestro título a través de la sinonimia parcial entre «mismo» e «idéntico». En sus variadas acepciones[2], «mismo» es empleado en el contexto de una *comparación*, y tiene como contrarios: *otro, distinto, diverso, desigual, inverso.* Me ha parecido tan grande el peso de este uso comparativo del término «mismo» que consideraré, a partir de ahora, la *mismidad* como sinónimo de la identidad-*idem* y le opondré la *ipseidad* por referencia a la identidad-*ipse*. ¿Hasta qué punto la equivocidad del término «mismo» se refleja en nuestro título *Sí mismo como otro*? Sólo indirectamente, en la medida en que «sí mismo» no es más que una forma reforzada del «sí», sirviendo la expresión «mismo» para identificar que se trata exactamente del ser o de la cosa en cuestión (por eso, apenas hay diferencia entre «el cuidado de sí» y «el cuidado de sí mismo»; sólo el efecto de reforzamiento que acabamos de señalar). Sin embargo, no se rompe el tenue hilo que une «mismo», colocado detrás de «sí», al adjetivo «mismo», en el sentido de idéntico o de semejante. Reforzar es marcar más todavía una identidad. Esto no ocurre en inglés o en alemán, en los que *same* no puede confundirse con *self; der die, dasselbe*, o *gleich* con *Selbst*, como no sea en filosofías que derivan expresamente la *selfhood* o la *Selbstheit* de la *mismidad* resultante de una comparación. En este aspecto, el inglés y el alemán se prestan menos al equívoco que el francés o el español.

La tercera intención filosófica, explícitamente incluida en nuestro título, se encadena con la precedente, en el sentido de que la identidad-*ipse* pone en juego una dialéctica complementaria de la *ipseidad* y de la *mismidad*, esto es, la dialéctica del *sí* y

[2] El *Robert* pone en cabeza de las significaciones del adjetivo *même* la identidad absoluta (la misma persona, una sola y misma cosa), la simultaneidad (en el mismo tiempo), la similitud (que hace a *même* sinónimo de análogo, de parecido, de semejante, de similar, de tal como), la igualdad (una misma cantidad de).

del *otro distinto de sí.* Mientras se permanece en el círculo de la *identidad-mismidad,* la *alteridad* de cualquier otro distinto de sí no ofrece nada de original: «otro» figura, como de paso ya hemos subrayado, en la lista de los antónimos de «mismo», al lado de «contrario», «distinto», «diverso», etc. Otra cosa sucede si se empareja la *alteridad* con la *ipseidad.* Una *alteridad* que no es —o no sólo es— de comparación es sugerida por nuestro título, una *alteridad* tal que pueda ser constitutiva de la ipseidad misma. *Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en el lenguaje hegeliano. Al «como», quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación —sí mismo semejante a otro— sino de una implicación: sí mismo en cuanto... otro.

Desde la primera hasta la tercera consideración, nos hemos apoyado en las sugerencias de la simple gramática; pero también la dirección del cuestionamiento filosófico nos ha permitido identificar los cánones que en nuestra propia lengua sostienen el análisis conceptual. Se impone, consecuentemente, la tarea de procurar a la expresión «sí mismo como otro» los desarrollos filosóficos que, sin perder de vista las restricciones y sugerencias de la simple gramática, trascienden los idiotismos de nuestra propia lengua.

Me ha parecido que una rápida confrontación con la doble herencia —positiva y negativa— de las *filosofías del sujeto* podría constituir un prólogo apropiado para hacer comprender por qué la disputa del *Cogito* se considerará superada enseguida. Por eso, prefiero hablar aquí de prólogo más que de introducción. Cierto es que otras disputas se ofrecerán en nuesto camino, en las que tendrán los principales papeles la dialéctica de la identidad-*ipse* y de la identidad-*idem*, la de sí mismo y la de su otro. Pero las polémicas en que entonces nos habremos comprometido se situarán más allá del punto en que nuestra problemática se habrá separado de la de las filosofías del sujeto.

Sostengo aquí como paradigmática de las filosofías del sujeto que éste esté formulado en ellas en primera persona —*ego cogito*—, que el «yo» se defina como yo empírico o como yo trascendental, que el «yo» sea expresado absolutamente, es decir, sin otra confrontación, o relativamente, que la egología requiera el

complemento intrínseco de la intersubjetividad. En todos estos casos de figura, el sujeto es «yo». Por eso, la expresión *filosofías del sujeto* se considera aquí como equivalente a *filosofías del Cogito*. Por eso también, he pensado que la querella del *Cogito*, en la que el «yo» está, alternativamente, en posición de fuerza o de debilidad, lo mejor que podía hacer era resaltar en principio la problemática del *sí*, a reserva de que nuestras investigaciones ulteriores confirmen la pretensión que formulamos aquí, es decir, que la hermenéutica del *sí* se encuentra a igual distancia de la apología del *Cogito* que de su abandono. Se comprende mejor el estilo específico de la hermenéutica del *sí*, si se ha tomado previamente la medida de las asombrosas oscilaciones que parecen presentar las filosofías del sujeto, como si el *Cogito* de las que se derivan estuviese sometido ineluctablemente a un ritmo alternante de sobreestimación y subestimación. ¿Podría decirse del «yo» de estas filosofías, como algunos dicen del padre, que hay, o no suficiente, o demasiado?

I. EL *COGITO* SE PLANTEA

El *Cogito* no tiene ninguna significación filosófica fuerte si su posición no lleva implícita una ambición de fundamento último, postrero. Así pues, esta ambición es responsable de la formidable oscilación bajo cuyo efecto el «yo» del «yo pienso» parece, alternativamente, exaltado en exceso al rango de verdad primera, o rebajado al rango de ilusión importante. Si es cierto que esta ambición de fundamento último se ha radicalizado desde Descartes a Kant, después de Kant a Fichte y, finalmente, al Husserl de las *Meditaciones cartesianas*, no obstante, nos ha parecido suficiente señalar su lugar de nacimiento en Descartes mismo, cuya filosofía demuestra que la *crisis* del *Cogito* es contemporánea de la *posición* del *Cogito* [3].

La ambición fundacional atribuida al *Cogito* cartesiano se deja reconocer desde el principio en el carácter *hiperbólico* de la duda que abre el espacio de investigación de las *Meditaciones*. De esta

[3] R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, París, Garnier-Flammarion, 1979. Las cifras entre parentesis remiten a la paginación de Adam-Tannery (AT).

forma, la radicalidad del proyecto [4] es proporcional a la duda que no exceptúa del régimen de la «opinión» ni al sentido común ni a las ciencias —tanto matemáticas como físicas—, ni a la tradición filosófica. Más precisamente, esta radicalidad resulta de la naturaleza de una duda sin parangón con la que se puede ejercer en el interior de los tres ámbitos antes nombrados. La hipótesis de un engaño total procede de una duda que Descartes llama «metafísica» para señalar en ella la desproporción respecto a cualquier duda interna en un espacio particular de certeza. Precisamente, para dramatizar esta duda, Descartes forja, como es sabido, la hipótesis fabulosa de un gran embustero o genio maligno, imagen invertida de un Dios veraz, reducido a su vez al estatuto de simple opinión [5]. Si el *Cogito* puede proceder de esta condición extrema de duda, es que alguien conduce la duda [6].

Es cierto que este sujeto de duda carece de anclaje radical, puesto que el propio cuerpo es arrastrado en el desastre de los cuerpos. Pero todavía queda alguien para decir: «[...] yo pongo todo mi empeño en engañarme a mí mismo fingiendo que todos estos pensamientos son falsos e imaginarios». Incluso la hipótesis del genio maligno es una ficción que yo creo. Pero este «yo» que duda, así desligado de todas las referencias espacio-temporales solidarias del propio cuerpo, ¿quién es? Desplazado respecto al sujeto autobiográfico del *Discurso del método* —cuyo rastro subsiste en las primeras líneas de las *Meditaciones* [7]—, el «yo» que conduce a la duda y que se hace reflexivo en el *Cogito* es tan metafísico e hiperbólico como la misma duda lo es respecto a todos sus contenidos. En verdad, no es nadie [8].

[4] «[...] me era preciso emprender seriamente, una vez en mi vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces, había dado crédito, y comenzar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias» (*Primera meditación*, AT, t. IX, p. 13; trad. cast. de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977).

[5] «Podría ocurrir que él haya querido que me equivoque todas las veces que sumo dos más tres» (*ibid.*,AT, t. IX, p.16).

[6] «[...] me explicaré seriamente y con libertad para destruir, en general, todas mis antiguas opiniones» (*ibid.*, AT, t. IX, p. 13).

[7] «Hace ya algún tiempo, me he dado cuenta de que, desde mis primeros años, yo había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas [...]» *(ibid.)*.

[8] Por eso, el «quién» de la duda no carece de algún otro, puesto que ha salido, al perder todo anclaje, de las condiciones de interlocución del diálogo. No se puede ni siquiera decir que monologue, en la medida en que el monólogo indica un repliegue con relación a un diálogo que él presupone, interrumpiéndolo.

¿Qué queda por decir de este «yo» sin anclaje? Que, por su obstinación incluso en querer dudar, muestra una voluntad de certeza y de verdad —no distinguimos, en este estadio, entre estas dos expresiones—, que da a la duda misma una especie de oriente: en este sentido, la duda cartesiana no es la desesperanza kierkegaardiana. Muy al contrario, la voluntad de encontrar es lo que la motiva; y lo que quiero encontrar es la verdad de la cosa misma. En efecto, se duda precisamente si las cosas son tales como parecen ser. A este respecto, no es indiferente que la hipótesis del genio maligno sea la de un gran engañador. El embuste consiste, precisamente, en hacer pasar el parecer por el «ser verdadero». Por la duda «me convenzo de que nada ha sido jamás»; pero lo que quiero encontrar es «una cosa que sea cierta y verdadera».

Esta última observación es fundamental para comprender el trastrocamiento de la duda en la certeza del *Cogito* en la *Segunda meditación*: conforme al objetivo ontológico de la duda, la primera certidumbre que de ello se deriva es la certeza de mi existencia, implicada en el ejercicio mismo de pensamiento en lo que consiste la hipótesis del gran mentiroso: «No hay, pues, ninguna duda de que, si me engaña, es que soy, y engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo piense que soy algo» (AT, t. IX, p. 19). He aquí una proposición existencial: el verbo «ser» se toma aquí de modo absoluto, y no como cópula «yo soy, yo existo» [9].

La pregunta *¿quién?*, unida en primer lugar a la de *¿quién duda?*, toma un nuevo sesgo al unirse a la pregunta *¿quién piensa?* y, más radicalmente, a *¿quién existe?* La indeterminación extrema de la respuesta —indeterminación heredada del carácter inicialmente hiperbólico de la duda— explica claramente que Descartes

[9] El lector habituado al *Discurso del método* puede extrañarse de no encontrar aquí la famosa fórmula *Cogito ergo sum.* Sin embargo, está implícita en la expresión «yo dudo, yo soy», de diversas maneras: en primer lugar, dudar es pensar; después, el «yo soy» va unido a la duda por un «pues», reforzado por todas las razones de dudar, de tal modo que se debe leer: «Para dudar es preciso ser». En fin, la primera certeza no es del orden del sentimiento, es una proposición: «De manera que, después de pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición, *Yo soy, yo existo,* es necesariamente verdadera, cada vez que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu» (*Segunda meditación,* AT, t. IX, p. 19). Dejemos de lado, por el momento, la restricción «cada vez que la pronuncio...»; ella ha de desempeñar un papel decisivo en lo que llamaré más adelante la crisis del *Cogito.*

se vea forzado, para explicar la certeza adquirida, a añadirle una cuestión nueva, esto es, la de saber *lo que yo soy* [10]. La respuesta a esta cuestión conduce a la fórmula desarrollada del *Cogito*: «Así pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido» (AT, t. IX, p. 21). Por la pregunta *¿qué?* estamos obligados a una búsqueda predicativa, que se refiere a lo que «pertenece a este conocimiento que tengo de mí mismo» (AT, t. IX, p. 22) o, más claramente aún, «lo que concierne a mi naturaleza» [11]. En este punto, el «yo» pierde definitivamente toda determinación singular y se hace pensamiento, es decir, entendimiento. Es cierto que esta tendencia que se puede llamar «epistemologizadora» (reforzada por el famoso desarrollo de la *Segunda meditación* conocido con el nombre de «pedazo de cera») está atemperada por una tendencia «fenomenologizadora», expresada en la enumeración que preserva la real variedad íntima del acto de pensar: «¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere o que no quiere, que también imagina o que siente» (*ibid.*). Esta enumeración plantea la cuestión de la identidad del sujeto, pero en un sentido totalmente opuesto a la identidad narrativa de una persona concreta. No puede tratarse más que de la identidad en cierto sentido puntual, ahistórica, del «yo» en la diversidad de sus operaciones; esta identidad es la de un «mismo» que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo, puesto que el *Cogito* es instantáneo [12].

Al término de la *Segunda meditación*, la situación del sujeto

[10] «Pero no sé todavía con claridad qué soy, yo que sé con certeza que soy» *(ibid.)*. Y además: «he reconocido que yo era, y busco cuál soy, yo que he reconocido ser» (*ibid.*, AT, t. IX, p. 21). Este paso de la pregunta *¿quién?* a la pregunta *¿qué?* está preparado por un uso del verbo ser que oscila entre el uso absoluto, «yo soy, yo existo», y el uso predicativo, «soy algo». Algo, ¿pero qué?

[11] Aquí comienza de nuevo una criba de opiniones por la duda metódica, criba paralela a la de la *Primera meditación*, pero en la cual lo que está en juego es la lista de predicados atribuibles a ese «yo» seguro de existir en la desnudez del «yo soy».

[12] El argumento debe ser traído aquí de nuevo: «Es, pues, tan evidente que soy yo quien duda, entiende y desea, que no hay necesidad de añadir ahora nada para explicarlo» (AT, t. IX, p.22). La evidencia se refiere aquí a la imposibilidad de desunir ninguno de estos modos de conocimiento que yo tengo de mí mismo, de mi verdadera naturaleza.

meditante aparece sin medida común con lo que, a lo largo de nuestras investigaciones, llamaremos *locutor, agente, personaje de narración, sujeto de imputación moral,* etc. La subjetividad que se plantea por reflexión sobre su propia duda, duda radicalizada por la fábula del gran engañador, es una subjetividad sin anclaje, que Descartes, conservando el vocabulario substancialista de las filosofías con las que cree haber roto, todavía puede llamar un *alma.* Pero es lo contrario lo que él quiere decir: lo que la tradición llama alma es en verdad *sujeto,* y este sujeto se reduce al acto más simple y más escueto, el de pensar. Este acto de pensar, todavía sin objeto determinado, es suficiente para vencer la duda, puesto que la duda lo contiene ya. Y como la duda es voluntaria y libre, el pensamiento se plantea planteando la duda. En ese sentido es en el que el «yo existo pensando» es una primera verdad, esto es, una verdad a la que nada precede.

Ahora bien, se plantea la cuestión de saber si, en el propio Descartes, el «yo existo pensando» se sostiene en esta posición de primera verdad inmediatamente conocida por la reflexión sobre la duda. Este sería el caso si, en el orden de las razones, todas las otras verdades procediesen de la certeza del *Cogito.* Pues bien, la objeción formulada por Martial Gueroult en *Descartes selon l'ordre des raisons* [13] continúa pareciéndome imperdonable. La certeza del *Cogito* da de la verdad una versión solamente subjetiva; el reinado del genio maligno permanece, en cuanto a saber si la certeza tiene valor objetivo; que mi alma sea pura inteligencia, es cierto; pero es sólo una necesidad interna de la ciencia: «No obstante, si esa ciencia es, para mi entendimiento, tan cierta como el *Cogito,* no tiene certeza más que en el interior de él, es decir, para mi yo encerrado en sí mismo» (ob. cit., p. 87). Al existir la dificultad que acabamos de decir, es evidente que en Descartes «sólo la demostración de Dios permitirá resolver la cuestión» (*ibid.,* p. 137). Pero esta demostración, tal como es llevada en la *Tercera meditación,* invierte el orden del descubrimiento, u *ordo cognoscendi,* que debería conducir por sí solo, si el *Cogito* fuese en todos los aspectos verdad primera, del yo a Dios; después, a las esencias matemáticas; luego, a las cosas sensibles y a los cuerpos; y lo trastoca en favor de otro orden, el de la «verdad de la cosa» u *ordo es-*

[13] M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons,* 2 vols., París, Aubier-Montaigne, 1953.

sendi: orden sintético según el cual, Dios, simple eslabón en el primer orden, se convierte en el primer anillo. El *Cogito* sería verdaderamente absoluto, bajo cualquier consideración, si se pudiera mostrar que no hay más que un orden, aquel en el que es realmente primero, y que el otro orden, que lo hace retroceder a un segundo plano, deriva del primero. Parece claro que la *Tercera meditación* trastoca el orden al colocar la certeza del *Cogito* en posición subordinada con respecto a la veracidad divina, la cual es primera según la «verdad de la cosa» [14].

¿Qué resulta de esto para el *Cogito* mismo? Por una especie de rebote de la nueva certeza, es decir, la de la existencia de Dios, sobre la del *Cogito,* la idea de mí mismo aparece profundamente transformada por el solo hecho del reconocimiento de ese Otro que causa la presencia en mí de su propia representación. El *Cogito* se desliza al segundo rango ontológico. Descartes no duda en escribir: «De alguna forma tengo en mí antes la noción del infinito que del finito, es decir, de Dios antes que de mí mismo» (*Tercera meditación,* AT, t. IX, p. 36). Es, pues, preciso llegar a decir que, si Dios es *ratio essendi* de mí mismo, se convierte, por eso, en *ratio cognoscendi* de mí mismo, en tanto que soy un ser imperfecto, un

[14] No hay duda de que para Descartes no ha habido ni sofisma ni círculo. Pero el precio que hay que pagar es considerable. El argumento descansa en la distinción entre dos estatutos de ideas: en cuanto a su «ser formal» —es decir, en tanto que presentes en mí, hecha abstracción de su valor representativo—, están simplemente en mí, todas de igual rango, por ser pensadas igualmente por mí. En cuanto a su valor representativo, llamado «ser objetivo», éste presenta grados variables de perfección: iguales en cuanto pensamientos, las ideas dejan de serlo en cuanto a lo que representan. Conocemos lo que sigue: la idea de perfección, mantenida como sinónima de la idea filosófica de Dios, se revela dotada de un contenido representativo desproporcionado para mi interior, que es el de un ser imperfecto, puesto que está condenado a ir a lo verdadero por el camino penoso de la duda. Tal es la asombrosa situación: un contenido mayor que su continente. Se plantea, pues, el problema de la causa de esta idea: de todas las otras ideas, yo podría sostener que soy la causa, pues no tienen más ser que yo. De la idea de Dios yo no soy la causa «capaz». Puede ser que ella haya sido puesta en mí por el mismo ser que ella representa. No discuto aquí las innumerables dificultades que acompañan a cada uno de los momentos del argumento: derecho de distinguir el ser objetivo de las ideas de su ser formal, derecho de considerar los grados de perfección de la idea como proporcionados a los seres así representados, derecho de considerar a Dios como la causa de la presencia de su propia idea en nosotros. Expongo enseguida las consecuencias que conciernen al *Cogito* mismo, sobrepasado así por esta idea de infinito o de perfección inconmensurable con su condición de ser finito.

ser carencial; pues la imperfección unida a la duda sólo se conoce a la luz de la idea de perfección; en la *Segunda meditación,* yo me conocía como existente y pensante, pero todavía no como naturaleza finita y limitada. Esta imperfección del *Cogito* se extiende muy lejos; no sólo está ligada a la imperfección de la duda, sino también a la misma precariedad de la certeza que ha vencido a la duda, esencialmente a su falta de duración; entregado a sí mismo, el yo del *Cogito* es el Sísifo condenado a subir constantemente la roca de su certeza cuesta arriba de la duda. Por el contrario, puesto que Él me conserva, Dios confiere a la certeza de mí mismo la permanencia que ésta no tiene por sí misma. Esta estricta contemporaneidad de la idea de Dios y de la idea de mí mismo, vista desde el ángulo de la capacidad de producir ideas, me hace decir que «como la idea de mí mismo, [la idea de Dios] nació y se produjo conmigo puesto que he sido creado» (AT, t. IX, p. 41). Mejor: la idea de Dios está en mí como el sello mismo del autor sobre su obra, sello que asegura la semejanza de uno con otro. Debo, pues, confesar que «yo concibo esta semejanza [...] gracias a la misma facultad por la que me concibo a mí mismo» *(ibid.).*

No es posible llevar más lejos la fusión entre la idea de mí mismo y la de Dios. ¿Pero qué resulta de ello para el orden de las razones? Esto: que ya no se presenta como una cadena lineal, sino como un bucle; de esta proyección regresiva del punto de llegada sobre el punto de partida, Descartes sólo percibe el beneficio, esto es, la eliminación de la hipótesis insidiosa del dios mendaz que alimentaba la duda más hiperbólica; la imagen fabulosa del gran engañador queda vencida en mí, puesto que el Otro verdaderamente existente y enteramente verídico, ha ocupado su lugar. Pero, para nosotros, como para los primeros impugnadores de Descartes, se trata de saber si, al dar a la orden de las razones la forma de círculo, Descartes no hizo de la actividad que arranca al *Cogito,* por tanto al «yo», de su soledad inicial un gigantesco círculo vicioso.

Parece, pues, abierta una alternativa: o bien el *Cogito* tiene valor de fundamento, pero es una verdad estéril a la cual no se puede dar una continuación sin ruptura del orden de las razones; o bien es la idea de lo perfecto la que lo fundamenta en su condición de ser finito, y la primera verdad pierde la aureola de primer fundamento.

Con posterioridad a Descartes, esta alternativa se ha transfor-

mado en dilema: por una parte, Malebranche, y aún más Spinoza, sacando las consecuencias del trastocamiento operado por la *Tercera meditación,* no han visto en el *Cogito* más que una verdad abstracta, truncada, despojada de todo prestigio. Spinoza es, a este respecto, el más coherente: para la Ética, sólo tiene valor de fundamento el discurso de la substancia infinita; el *Cogito,* no solamente retrocede al segundo rango, sino que pierde su formulación en primera persona; leemos así en el libro II de la *Ética,* bajo el título del axioma II: «El hombre piensa» [15]. Un axioma precede a esta fórmula lapidaria —axioma I— que subraya un poco más el carácter subordinado del segundo: «La esencia del hombre no incluye la existencia necesaria, es decir que, siguiendo el orden de la naturaleza, lo mismo puede hacerse que este o aquel hombre existan como que no existan» [16]. La problemática del sí se aleja del horizonte filosófico. Por otra parte, para toda la corriente del idealismo, a través de Kant, Fichte y Husserl (al menos, el de las *Meditaciones cartesianas*), la única lectura coherente del *Cogito* es aquella para la cual la certeza alegada de la existencia de Dios está aquejada de la misma impronta de subjetividad que la certeza de mi propia existencia; por tanto, la garantía de la garantía establecida por la veracidad divina no supone un anexo de la primera certeza. Si esto es así, el *Cogito* no es una primera verdad a la que seguirían una segunda, una tercera, etc., sino el fundamento que se funda a sí mismo, incomensurable en todas las proposiciones, no sólo empíricas, sino también transcendentales. Para evitar caer en un idealismo subjetivista, el «yo pienso» debe despojarse de toda resonancia psicológica, con mayor razón, de toda referencia autobiográfica. Debe convertirse en el «yo pienso» kantiano, del que la *Deducción transcendental* dice que «debe poder acompañar todas mis representaciones». La problemática del sí resulta, en cierto modo, magnificada, pero a costa de perder su relación con la persona de la que se habla, con el *yo-tú* de la interlocución, con la identidad de una persona histórica, con el sí de la responsabilidad. ¿Debe pagarse a este precio la exaltación del *Cogito*? La modernidad debe a Descartes, al menos, el haber sido colocada ante una alternativa tan temible.

[15] Spinoza, *Éthique,* libro II, texto y trad. fr. de C. Appuhn, París, Vrin, 1977; trad. cast. de Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1987.

[16] *Ibid.*

II. EL *COGITO* QUEBRADO

El *Cogito* quebrado: tal podría ser el título emblemático de una tradición, sin duda menos continua que la del *Cogito,* pero cuya virulencia culmina con Nietzsche, haciendo de éste el oponente privilegiado de Descartes.

Para comprender el ataque de Nietzsche contra el *Cogito* cartesiano, en particular en los fragmentos del último período, no es inútil remontarse a algunos escritos contemporáneos de *El origen de la tragedia,* en que el alegato contra la retórica tiende a subvertir la pretensión de la filosofía de erigirse en ciencia, en el sentido fuerte de disciplina del fundamento [17].

El ataque contra la pretensión fundacional de la filosofía se apoya en el proceso del lenguaje en el que la filosofía se dice. Pues bien, hay que confesar que, aparte de Herder, la filosofía de la subjetividad ha hecho enteramente abstracción de la mediación lingüística que transmite su argumentación sobre el «yo soy» y el «yo pienso». Al hacer hincapié en esta dimensión del discurso filosófico, Nietzsche saca a la luz las estrategias retóricas ocultas, olvidadas e incluso hipócritamente rechazadas y denostadas, en nombre de la inmediatez de la reflexión.

El *Curso de retórica* propone la idea nueva según la cual los tropos —metáfora, sinécdoque, metonimia— no constituyen adornos sobreañadidos a un discurso literal, no figurativo, sino que son inherentes al funcionamiento más primitivo del lenguaje. En este sentido, no existe «naturalidad» no retórica del lenguaje. Éste es completamente figurativo [18].

[17] A este respecto, dos textos merecen nuestra atención: el primero pertenece a un *Cours de rhétorique* impartido en Basilea durante el trimestre del invierno de 1872-1873 (t. V de la ed. Kröner-Musarion, trad. y presentado en francés por P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy en *Poétique,* núm. 5, 1971, y en inglés por C. Blair en *Philosophy and rhetoric,* 1983, pp. 94-129). El segundo texto, titulado *Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral,* estaba destinado a figurar en una obra que se llamaría *Das Philosophenbuch* —«El libro del filósofo»—, que habría servido de complemento teórico a *La naissance de la tragédie* (*Le livre du philosophe,* ed. bilingüe, trad. fr. de A. K. Marietti, París, Aubier-Flammarion, 1969).

[18] El *Cours de rhétorique* cita favorablemente una declaración del escritor Jean-Paul en un extracto de la *Vorschule der Aesthetik,* que concluye en estos términos: «Así, respecto a las conexiones espirituales, todo lenguaje es un diccio-

Es en *Verdad y mentira en el sentido extra-moral*[19] (verano, 1873) donde la paradoja de un lenguaje completamente figurativo, y por ello reputado de mentiroso, es llevada al extremo. Paradoja, en un doble sentido: en primer lugar, en cuanto que, desde las primeras líneas, la vida, tomada aparentemente en un sentido referencial y no figurativo, aparece como la fuente de las fábulas por las que ella se mantiene; luego, en cuanto que el propio discurso de Nietzsche sobre la verdad como mentira debería ser arrastrado al abismo de la paradoja del mentiroso. Pero Nietzsche es, precisamente, el pensador que ha asumido hasta lo último esta paradoja, de la que carecen los comentaristas que toman la apología de la Vida, de la Voluntad de poder, como la revelación de un nuevo inmediato, sustituido en el mismo lugar y con las mismas pretensiones fundacionales que el *Cogito.* No quiero decir con esto que Nietzsche, en su esfuerzo por superar el nihilismo, no haya tenido presente semejante *reconstrucción.* Pero es importante que ésta permanezca a merced del gesto de «deconstrucción» al que está sometida la metafísica anterior. En este sentido, si el argumento dirigido contra el *Cogito* puede interpretarse como una extensión al *Cogito* mismo del argumento cartesiano del genio maligno, en nombre del carácter figurativo y mentiroso de todo lenguaje, no es seguro que, al colocarse él mismo bajo la paradoja del engañador, Nietzsche haya logrado sustraer su propia filosofía del efecto de «deconstrucción» desencadenado por su interpretación retórica de toda filosofía.

La paradoja inicial es la de una «ilusión» que sirve de «recurso» para la conservación de la vida[20]. Pero la propia naturaleza le ha quitado al hombre el poder de descifrar esta ilusión: «Ella tiró la llave» (ob. cit., p. 175). No obstante, Nietzsche piensa po-

nario de metáforas marchitas». La metáfora aparece aquí privilegiada entre todos los tropos, pero la metonimia —sustitución de una palabra por otra— no queda por ello eclipsada: la sustitución del efecto por la causa *(metalepsis)* vendrá a ser, en los fragmentos de *La volonté de puissance,* el mecanismo principal del sofisma disimulado en el *Cogito.*

[19] F. Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral,* en *Oeuvres philosophiques complètes,* t. I, vol. 2, *Écrits posthumes, 1870-1873,* ed. Colli-Montinari, París, Gallimard, 1975.

[20] Se dice que el intelecto humano pertenece a la naturaleza en cuanto atributo de un animal descubridor de la inteligencia: «Para este intelecto no hay misión que vaya más allá de la vida humana» (*Le livre du philosophe,* ob. cit., p. 171).

seer esta llave: es el funcionamiento de la ilusión como *Verstellung*. Es importante conservar el sentido de desplazamiento de este proceder, que significa también disimulo, pues es él quien designa el secreto de funcionamiento no sólo lingüístico sino también propiamente retórico de la ilusión. Volvemos así a la situación del *Cratilo* de Platón y a la confrontación de que habla el diálogo socrático entre un origen «natural» y un origen «convencional» de la designación de cosas por medio de las palabras. Nietzsche no vacila: el modelo —si nos atrevemos a decirlo— es el mentiroso que usa mal el lenguaje mediante «sustituciones voluntarias e inversiones de nombres» *(ibid.)*. Pero, así como el lenguaje figurativo, en el texto precedente, ya no podía oponerse a un lenguaje literal cualquiera, el lenguaje del mentiroso tampoco tiene como referencia un lenguaje no engañoso, pues el lenguaje, como tal, es fruto de esas sustituciones e inversiones[21].

¿En qué sentido el *Cogito* cartesiano es aquí contemplado, al menos oblicuamente? En el sentido de que no puede constituir una excepción a la duda generalizada, en la medida en que la misma certeza que ampara el «yo existo», el «yo existo-pensante», la realidad formal de las ideas y, finalmente, su valor representativo, está afectada por el tipo de reducción tropológica aquí expresada. Así como la duda de Descartes procedía de la supuesta indistinción entre el sueño y la vigilia, la de Nietzsche procede de la indistinción más hiperbólica entre mentira y verdad. Por eso, el *Cogito* debe sucumbir ante esta versión, también hiperbólica, del genio maligno, pues lo que éste no podía incluir era el instinto de verdad. Pero ahora es él el que se hace «enigmático». El genio maligno se revela aquí más maligno que el *Cogito*. En cuanto a la filosofía propia de Nietzsche, o bien se excluye ella misma de este reino universal de la *Verstellung* —¿pero mediante qué astucia superior escaparía al sofisma del engañador?—, o bien sucumbe a él; pero, ¿cómo justificar entonces el tono de revelación con el cual

[21] De ahí viene la declaración pronunciada en tono solemne: «¿Qué es, pues, la verdad? Una multitud inestable de metáforas, de metonimias, de antropomorfismos, en pocas palabras, una suma de relaciones humanas que han sido poética y retóricamente realzadas, traspuestas, adornadas, y que, después de un largo uso, se presentan a un pueblo como firmes, canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones que hemos olvidado que lo son, metáforas que se han gastado y que han perdido su fuerza sensible, monedas que, por tener borrada su impronta, no se sabe si son tales o simples discos de metal» (*ibid.*, pp. 181-183).

serán proclamados la voluntad de poder, el superhombre y el retorno eterno del mismo? Este dilema, que, al parecer, no ha impedido a Nietzsche pensar y escribir, ha dado lugar al de sus comentaristas, divididos en dos campos: los fieles y los ironistas[22].

Esta reducción tropológica[23] constituye una clave muy útil para interpretar la crítica frontal del *Cogito* que se lee en los fragmentos del *Nachlass* difundidos entre 1882 y 1884[24]. No es necesario decir que la elección de los fragmentos, en los que lo más manifiesto es la impronta anti-*Cogito,* no levanta más que una pequeña parte del velo echado sobre esta gigantesca obra en la que la crítica del cristianismo no está lejos de la elaboración de los temas enigmáticos de la voluntad de poder, del superhombre y del eterno retorno. Pero la severa selección practicada aquí es fiel a mi propósito: mostrar en el anti-*Cogito* de Nietzsche, no lo contrario del *Cogito* cartesiano, sino la destrucción de la pregunta misma a la que, supuestamente, el *cogito* debería dar una respuesta absoluta.

A pesar del carácter fragmentario de estos aforismos dirigidos contra el *Cogito,* la constelación que dibujan permite ver en ellos los rigurosos ejercicios de una duda hiperbólica de la que el propio Nietzsche sería el genio maligno. De ahí este fragmento de noviembre de 1887-marzo de 1888[25]: «Mantengo *[ich halte]* el carácter puramente fonoménico igualmente del mundo *interior:*

[22] Los comentaristas franceses se colocan más bien en el segundo de los campos, acompañados por Paul de Man en su ensayo «Rethory of Tropes» (en *Allegories of Reading,* New Haven, Londres, Yale University Press, 1979, pp. 103-118).

[23] En un estudio consagrado a la obra de Nietzsche por sí mismo, esta reducción tropológica debería estar completada por la reducción genealógica presente en la *Généalogie de la morale.* Volvería a encontrarse una alianza entre la sintomatología médica y el descifrado textual. La crítica de la conciencia (moral), al final de esta obra, dará ocasión de hacer justicia a este gran texto.

[24] En la gran edición *in octavo,* anterior a la de Colli-Montinari, estos fragmentos estaban reagrupados en la sección III de una obra que nunca vio la luz y que había sido imprudentemente presentada con el título de *La volonté de puissance* (trad. fr. de G. Bianquis, París, Gallimard, 1948). Hoy, esos fragmentos están colocados de nuevo en su orden cronológico en la edición erudita Colli-Montinari; trad. fr.: *Oeuvres philosophiques complètes,* t. IX al XIV, París, Gallimard (t. XIV, 1977).

[25] Trad. fr. de P. Klossowski, *Fragments posthumes,* en *Oeuvres philosophiques complètes,* ob. cit., t. XIII, p. 248. En la antigua edición *in-octavo, La volonté de puissance,* núm. 477.

todo lo que se nos *hace consciente* es, de un extremo a otro, previamente arreglado, simplificado, esquematizado, interpretado —el proceso *real* de la «percepción» interna, el *encadenamiento causal* entre los pensamientos, los sentimientos, las apetencias, como el que hay entre el sujeto y el objeto, se nos ocultan absolutamente— y quizá sea pura imaginación» [26].

Proclamar así el carácter fenoménico del mundo interior, es, en principio, alinear este último según el mundo llamado exterior, cuyo carácter fenoménico no significa, en absoluto, objetividad en un sentido kantiano, sino, precisamente, «arreglo, simplificación, esquematización, interpretación»; para comprender este punto, es preciso tener presente el ataque contra el positivismo; allí donde éste dice: no hay más que *hechos,* Nietzsche dice: lo que no hay son los hechos; sólo hay interpretaciones. Al extender la crítica a la supuesta «experiencia interna», Nietzsche arruina en el principio el carácter de excepción del *Cogito* respecto a la duda que Descartes dirigía contra la distinción entre el mundo del sueño y el de la vigilia. Asumir la fenomenalidad del mundo interior es, además, alinear la conexión de la experiencia íntima con la "causalidad" externa, la cual es igualmente una ilusión que disimula el *juego* de las fuerzas bajo el artificio del orden. Esta ficción llamada «pensar» es, todavía, plantear una unidad completamente arbitraria, aparte de la copiosa multiplicidad de los instintos. Es, en fin, imaginar un «substrato de sujeto» en el que tendrían su

[26] Se leerá a continuación: «Este "mundo *interior* aparente" se ve tratado según formas y procedimientos absolutamente idénticos a aquellos con los que se trata el mundo "exterior". Nosotros no encontramos nunca "hechos": placer y displacer no son más que fenómenos tardíos y derivados del intelecto [...]. La "causalidad" se nos escapa; admitir entre los pensamientos un vínculo originario inmediato como lo hace la lógica [...] es la consecuencia de la observación más grosera y más torpe. *Entre* dos pensamientos, *todos los afectos posibles* desempeñan su papel: pero sus movimientos son demasiado rápidos para no *desconocerlos,* por eso los *negamos* [...]. "Pensar", tal como lo suponen los teóricos del conocimiento, ni siquiera se produce: es ésta una ficción completamente arbitraria, obtenida por el desprendimiento de un elemento único fuera del proceso y la sustracción de todo el resto, un arreglo artificial para los fines de la comprensibilidad [...]. "El espíritu", *algo que piensa;* y por qué no "el espíritu absoluto, *puro*" —esta concepción es una segunda consecuencia derivada de la falsa observación de sí, la cual cree en el hecho de "pensar"; aquí se imagina de primera intención un acto que no se produce en absoluto, "el pensar", y *en segundo lugar* se imagina un sustrato de sujeto en el cual todo acto de este pensar y nada más tiene su origen: es decir, *tanto el hacer como el actor son* ficciones» (*ibid.*, p. 248).

origen los actos del pensamiento. Esta última ilusión es la más pérfida, pues pone en acción, en la relación entre el actor y su hacer, la clase de inversión entre el efecto y la causa que hemos relacionado con el tropo de la metonimia, bajo la figura de la *metalepsis.* De este modo, tomamos como causa, bajo el título del «yo», lo que es el efecto de su propio efecto. Evidentemente, el argumento sólo funciona si se introduce la causalidad; por tanto, cierta discursividad, bajo la supuesta certeza inmediata del *Cogito.* En el ejercicio de la duda hiperbólica, que Nietzsche lleva al límite, el «yo» no aparece como inherente al *Cogito,* sino como una interpretación de tipo causal. Encontramos aquí nuestro argumento tropológico anterior: en efecto, situar una substancia *bajo* el *Cogito* o una causa *detrás* de él, «no es más que el simple hábito gramatical de asociar un agente a cada acción». Se vuelve a caer en la «inversión de las palabras», denunciada veinte años antes.

No insisto más en estos argumentos en los que, a mi entender, no hay que ver más que un ejercicio de duda hiperbólica llevado más lejos que el de Descartes, vuelto contra la certeza misma, que él pensaba poder sustraer a la duda. Nietzsche, en estos fragmentos al menos, sólo dice esto: *dudo mejor que Descartes.* El *Cogito* también es dudoso. De este modo hiperbólico es como entiendo fórmulas como éstas: «mi hipótesis, el sujeto como multiplicidad». Nietzsche no dice dogmáticamente —aunque alguna vez lo haga— que el sujeto *es* multiplicidad: pone a prueba esta idea; juega en cierto modo con la idea de una multiplicidad de sujetos que luchan entre sí, como si fueran «células» en rebelión contra la instancia dirigente. Demuestra así que nada se resiste a la hipótesis más fantástica, al menos mientras se permanezca en el interior de la problemática delimitada por la búsqueda de una certeza que pueda garantizar absolutamente contra la duda.

III. HACIA UNA HERMENÉUTICA DEL SÍ

Sujeto ensalzado, sujeto humillado: parece que uno se aproxima siempre al sujeto mediante semejante inversión del pro en el contra; de ahí sería preciso concluir que el «yo» de las filosofías del sujeto es *atopos,* sin lugar asegurado en el discurso. ¿En qué medida se puede decir de la hermenéutica del sí, puesta aquí de re-

lieve, que ocupa un lugar epistémico (y ontológico, como se dirá en el estudio décimo) situado más allá de esta alternativa del *Cogito* y del anti-*Cogito*?

Una rápida ojeada a los nueve estudios que constituyen propiamente la hermenéutica del sí puede dar al lector una sucinta idea del modo con que el discurso filosófico responde, en el plano conceptual, a los tres rasgos gramaticales evocados anteriormente, a saber, el uso del se y del sí en casos oblicuos, el desdoblamiento del mismo según el régimen del *idem* y del *ipse,* la correlación entre sí y el otro distinto de sí. A estos tres rasgos gramaticales corresponden los tres rasgos principales de la hermenéutica del sí: el rodeo de la reflexión mediante el análisis, la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad, en fin, la de la ipseidad y de la alteridad. Estos tres rasgos de la hermenéutica serán descubiertos progresivamente, según el orden en que acaban de ser enumerados, en los sucesivos estudios que componen esta obra. Daremos una forma interrogativa a esta perspectiva, introduciendo por la pregunta *¿quién?* todas las aserciones relativas a la problemática del sí, dando así igual extensión a la pregunta *¿quién?* y a la respuesta-*sí.* Cuatro subconjuntos corresponden así a cuatro maneras de interrogar: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es el sujeto moral de imputación? Veámoslo en detalle.

El primer subconjunto (estudios primero y segundo) compete a una *filosofía del lenguaje,* bajo el doble aspecto de una semántica y de una pragmática. Desde estos primeros estudios, el lector se hallará ante una tentativa de inscribir en la hermenéutica del sí, heredera, como se ha visto, de los debates internos de la filosofía europea —llamada, curiosamente, continental por los sucesores de una filosofía que en principio fue... insular—, fragmentos significativos de la filosofía analítica de lengua inglesa. Estos préstamos, que se proseguirán en el segundo y en el tercer subconjunto, no son arbitrarios; no provienen de ninguna voluntad *a priori* de aclimatar mutuamente dos tradiciones muy extrañas entre sí; menos aún traicionan cualquier ambición maníaca de casamiento forzado entre dos familias de espíritu que se han tratado poco. *El recurso al análisis,* en el sentido dado a este término por la filosofía analítica, *es el precio que hay que pagar por una hermenéutica caracterizada por el estatuto indirecto de la posición del sí.* Por este primer rasgo, la hermenéutica aparece como una filosofía del rodeo: a mi entender, el rodeo por la filosofía analítica es, sencilla-

mente, el más rico en promesas y en resultados. Pero en realidad es a la pregunta *¿quién?* a la que retorna el impulso. Pregunta que se divide en dos cuestiones gemelas: *¿de quién* hablamos cuando designamos según el modo referencial a la persona como distinta de las cosas? Y *¿quién* habla designándose a sí mismo como locutor (que dirige la palabra a un interlocutor)?

El segundo subconjunto (estudios tercero y cuarto) pone de manifiesto una *filosofía de la acción,* en el sentido limitado que el término ha adquirido principalmente en filosofía analítica. Este subconjunto tiene una compleja relación con el precedente; en un sentido, éste sirve de *organon,* en la medida en que se habla de la acción en enunciados, es decir, en proposiciones, especialmente basándose en verbos y frases de acción, y en la medida en que el agente de la acción se designa como aquel que actúa precisamente en actos de discurso. En otro sentido, el segundo subconjunto se anexiona el primero, en cuanto que los propios actos de discurso son acciones, y que, por implicación, los locutores son también agentes. Las preguntas *¿quién* habla? y *¿quién* actúa? aparecerán así estrechamente entrelazadas. También aquí se invitará al lector a participar en una confrontación constructiva entre filosofía analítica y hermenéutica. En efecto, la teoría analítica de la acción es la que regirá el gran rodeo por medio de las preguntas *¿qué?* y *¿por qué?,* a riesgo de no poder acompañar hasta el final el movimiento de retorno hacia la pregunta *¿quién?: ¿quién* es el agente de la acción? Repitamos que estos largos meandros del análisis son característicos del estilo indirecto en una hermenéutica del sí, a la inversa de la reivindicación de la inmediatez del *Cogito.*

Esta especie de competencia entre filosofía analítica y hermenéutica continúa en el tercer subconjunto (estudios quinto y sexto), en el que la cuestión de la *identidad personal* se plantea en el punto de intersección de las dos tradiciones filosóficas. La cuestión de la identidad, ligada a la de la temporalidad, se reanudará en el punto en que la había dejado en *Temps et récit III,* con el título de «identidad narrativa», pero con nuevos recursos proporcionados por el análisis de la identidad personal en función de criterios objetivos de identificación. Lo que acabamos de llamar competencia entre dos tradiciones filosóficas, será sometido al arbitraje de la dialéctica entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse,* de la cual hemos hecho, con el carácter reflexivo del sí, el segundo rasgo gramatical del sí *mismo.* Merced a este

nuevo desarrollo del tema de la identidad narrativa, el concepto de acción —del cual, recordémoslo, la narración es la *mímesis*— recobrará la amplitud de sentido que podía tener el concepto aristotélico de *praxis,* en contra de las drásticas limitaciones —justificadas por el propósito del análisis— a las cuales la semántica de la acción habrá sometido el obrar humano en el subconjunto precedente. Al mismo tiempo, y correlativamente, el tema de la acción narrada comenzará a igualarse con el concepto del hombre *que actúa* y *que sufre,* que nuestro procedimiento analítico-hermenéutico es capaz de deducir.

Le corresponderá al cuarto subconjunto (estudios séptimo, octavo y noveno) proponer un último rodeo mediante las determinaciones *éticas* y *morales* de la acción, relacionadas, respectivamente, con las categorías de lo *bueno* y de lo *obligatorio.* Así, se esclarecerán las dimensiones éticas y morales de un sujeto a quien puede imputarse la acción, buena o no, hecha por deber o no. Si los estudios primero y segundo han sido los primeros en realizar el proceso del análisis y de la reflexión, y si los estudios quinto y sexto han puesto el acento principalmente en la oposición entre ipseidad y mismidad, la dialéctica del *mismo* y del *otro* encontrará su desarrollo filosófico apropiado en los tres estudios éticos. A decir verdad, la dialéctica del *sí mismo* y del *otro* no ha faltado en los estudios precedentes, ni, por otra parte, la del *ipse* y la del *idem.* En ninguna etapa el uno mismo habrá sido separado de su otro. Ocurre que esta dialéctica, la más rica de todas, como el título de esta obra recuerda, no encontrará su pleno desarrollo más que en los estudios situados bajo el signo de la ética y de la moral. La autonomía del *sí* aparecerá en ellos íntimamente unida a la *solicitud* por el prójimo y a la *justicia* para cada hombre.

La ojeada que acabamos de proponer de los estudios que componen esta obra da una primera idea de la distancia que separa la hermenéutica del sí, de las filosofías del *Cogito.* Decir sí no es decir *yo.* El *yo* se pone, o es depuesto. El *sí* está implicado de modo reflexivo en operaciones cuyo análisis precede al retorno hacia sí mismo. Sobre esta dialéctica del análisis y de la reflexión se injerta la del *ipse* y la del *idem.* En fin, la dialéctica del mismo y del otro coronan las dos primeras dialécticas. Concluiremos este prefacio subrayando aún dos rasgos que se oponen diametralmente, no sólo a la *inmediatez* del *yo soy,* sino a la ambición de colocarlo en la posición del *último fundamento.* Es posible introducir somera-

mente estos dos rasgos complementarios completando el panorama que acabamos de bosquejar.

El primer rasgo concierne al carácter *fragmentario* de la serie de nuestros estudios. Rechaza la tesis de la *simplicidad* indescomponible del *Cogito,* que se añade a la de su inmediatez. Veremos que rechaza la tesis de la simplicidad reflexiva sin ceder, no obstante, al vértigo de la *disociación* del sí perseguida encarnizadamente por la "deconstrucción" nietzscheana. Examinemos, pues, con atención los dos aspectos de la polémica.

El carácter *fragmentario* de nuestros estudios procede de la estructura analítico-reflexiva que impone a nuestra hermenéutica penosos rodeos, en los que vamos a adentrarnos desde el primer estudio. Al introducir la problemática del *sí* por medio de la pregunta *¿quién?,* hemos abierto al mismo tiempo el campo de una verdadera polisemia inherente a esta misma pregunta: ¿quién habla de qué?; ¿quién hace qué?; ¿acerca de qué y de quién se narra?; ¿quién es moralmente responsable de qué? Son otras tantas maneras de decirse el *¿quién?* Ahora bien, estas formas diversas de hacerse la pregunta *¿quién?* no escapan a cierta contingencia de la interrogación, contingencia ligada a la de los recortes que proponen conjuntamente la gramática de las lenguas naturales (hemos dado un ejemplo de ellas desde las primeras líneas de este prefacio), el uso del discurso ordinario y, en fin, el surgir de la interrogación filosófica a lo largo de la historia. La hermenéutica es entregada aquí a la historicidad de la interrogación, de donde resulta la fragmentación del arte de preguntar[27].

En cambio, esta fragmentación no es tan grande como para que ninguna *unidad temática* la preserve de la diseminación que devolvería el discurso al silencio. En un sentido, se puede decir que el conjunto de estos estudios tiene por unidad temática el *actuar humano,* y que la noción de acción adquiere, a lo largo de los estudios, una extensión y una concreción que se acrecientan sin cesar. En este aspecto, la filosofía que se desprende de la obra merecería ser llamada filosofía práctica y ser admitida como «filosofía segunda», en el sentido que Manfred Riedel da a este

[27] Esta fragmentación justifica que el título de *estudio* haya sido preferido al del capítulo, ya que, en realidad, cada una de nuestras investigaciones constituye un todo, lo que permite al lector incorporarse a nuestro camino en cualquiera de sus momentos.

término[28], tras el fracaso del *Cogito* para constituirse en filosofía primera y para resolver la cuestión del fundamento último. Pero la unidad que la preocupación por el actuar humano confiere al conjunto de nuestros estudios no es la que un fundamento último conferiría a una serie de disciplinas derivadas. Se trata más bien de una unidad solamente *analógica* entre múltiples acepciones del término *actuar,* cuya polisemia viene impuesta, como acabamos de decir, por la variedad y la contingencia de las cuestiones que ponen en movimiento los análisis que vuelven a conducir a la reflexión sobre sí[29].

Hablar solamente de unidad analógica, aún es decir demasiado, en la medida en que se puede dudar sobre la elección del término primero o único de referencia. ¿Consiste el sentido primero del actuar humano en la autodesignación de un sujeto hablante? ¿O en el poder de hacer que tiene el agente de la acción? ¿O en la imputación moral de la acción? Cada una de las correspondientes respuestas tiene su razón de ser. Se nos objetará que, de paso, sobreimpongamos a la diversidad de nuestros estudios sobre el actuar el ritmo ternario: *describir, narrar, prescribir.* Como se verá en su momento, este ritmo ternario permite asignar al enfoque narrativo —que en *Tiempo y narración III* situaba la noción de identidad narrativa en una especie de cumbre— una función de transición y de enlace entre la descripción que prevalece en las filosofías analíticas de la acción, y la prescripción que designa con un término genérico todas las determinaciones de la acción a partir de los predicados «bueno» y «obligatorio». Pero esta ordenación no tiene apenas más que una función didáctica con el objetivo de guiar al lector en la travesía de la polisemia del actuar. Esta función didáctica no impide que, según la pregunta formulada, el ritmo ternario se lea en un orden diferente. Desde todos los puntos de vista, ninguna aproximación es primera.

La perplejidad creada por este estilo fragmentario no es levan-

[28] M. Riedel, *Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen,* Francfort, Suhrkamp, 1988.

[29] Al introducir aquí el término de unidad analógica, hago alusión al problema planteado por la sucesión de las categorías del ser según Aristóteles y a la interpretación que los escolásticos han dado de la referencia de la serie entera a un término primero *(pros hen)* que sería el *ousia,* traducido al latín por *substantia.* Bien entendido que nosotros aplicamos el término de unidad analógica a otro campo problemático. Volveremos sobre ello en el décimo estudio.

tada en manera alguna en el estudio terminal del que todavía no he dicho nada y cuyo carácter *exploratorio* subrayo desde ahora. En este estudio, de estilo ontológico, es, sobre todo, la unidad analógica del actuar humano lo que se cuestiona. Nos preguntamos si, para tratar el actuar humano como un *modo de ser* fundamental, la hermenéutica puede permitirse el recurso a ontologías del pasado en cierto modo despertadas, liberadas y regeneradas por su contacto. Nos preguntaremos principalmente si la gran polisemia del término «ser», según Aristóteles, permite revalorizar la significación del ser como acto y potencia, empeñando así la unidad analógica del actuar en una significación ontológica estable. Pero, precisamente esta revaluación de una significación del ser, sacrificada, demasiado a menudo, al ser-substancia, no puede efectuarse más que sobre el fondo de una pluralidad más radical que cualquier otra, es decir, la de las significaciones del ser. Además, muy pronto se pondrá de manifiesto que la ontología del ser y de la potencia abre, a su vez, un espacio de variaciones de sentido difícil de fijar a través de sus múltiples expresiones históricas. Finalmente, y sobre todo, la dialéctica de lo mismo y de lo otro, reajustada a la medida de nuestra hermenéutica del sí mismo y del otro, impedirá que una ontología del acto y de la potencia se encierre en la tautología. La polisemia de la alteridad, que propondremos en el décimo estudio, imprimirá a toda la ontología del actuar el sello de la diversidad de sentido que ahuyenta la ambición de fundamento último característica de las filosofías del *Cogito.*

Un último rasgo va a ahondar la separación entre nuestra hermenéutica y las filosofías del *Cogito.* Concierne al tipo de *certeza* al que la primera puede aspirar y que la diferencia de modo decisivo de la que se vincula a la pretensión de autofundamento de las segundas. Veremos despuntar lentamente en el curso de los primeros estudios, adquirir fuerza en los estudios centrales, y por fin alcanzar su pleno desarrollo en los últimos estudios, la noción de *atestación* por la que entendemos caracterizar el modo «aléthico» (o «veritativo») del estilo apropiado a la conjunción del análisis y de la reflexión, al reconocimiento de la diferencia entre ipseidad y mismidad, y al despliegue de la dialéctica del sí y del otro; en resumen, el estilo apropiado a la hermenéutica del sí considerada en su triple armazón. A nuestro entender, la atestación define el tipo de certeza a la que puede aspirar la hermenéutica no sólo respecto a la exaltación epistémica del *Cogito* a partir de Descartes, sino

también respecto a su humillación en Nietzsche y en sus sucesores. La atestación parece exigir menos que la primera y más que la segunda. De hecho, comparada con ambas, también ella es propiamente *átopos.*

En efecto, por una parte la atestación se opone más a la certeza reivindicada por el *Cogito* que al criterio de verificación de los saberes objetivos. El rodeo por medio del análisis impone, precisamente, el modo indirecto y fragmentario de todo retorno al sí. En este sentido, la verificación está incluida en el proceso reflexivo como un momento epistémico necesario. La atestación se opone primordialmente a la noción de *episteme,* de ciencia, en la acepción de saber último y autofundamentador. Y es en esta oposición en la que parece exigir menos que la certeza ligada al fundamento último. La atestación, efectivamente, se presenta primero como una especie de creencia. Pero no es una creencia «dóxica», en el sentido en que la *doxa* —la creencia— tiene menos grado que la *episteme* —la ciencia, o mejor dicho, el saber. Mientras que la creencia dóxica se inscribe en la gramática del «creo que», la atestación depende de la del «creo-en». En esto se aproxima al testimonio, como indica la etimología, en la medida en que se cree precisamente *en* la palabra del testigo. De la creencia o, si se prefiere, del *crédito* que se vincula a la triple dialéctica de la reflexión y del análisis, de la ipseidad y de la mismidad, del sí y del otro, no se puede recurrir a ninguna instancia epistémica más elevada.

A este primer enfoque de la atestación se podría objetar que se aleja menos de lo que parece de la certeza del *Cogito:* ¿no ha situado la hipérbole del genio maligno la problemática de la verdad primera en la dimensión del engaño y de la veracidad? ¿Y no se fundamenta en el Dios veraz todo el edificio cartesiano del saber? Ello es bien cierto: en este sentido la problemática de la atestación encuentra una de sus fuentes en la problemática cartesiana del Dios engañador. Pero lo que no reivindica por sí misma la atestación, es el carácter de garantía, vinculado al *Cogito* por medio de la supuesta demostración de la existencia de Dios, garantía que finalmente reabsorbe la veracidad en la verdad, en el sentido importante de saber teorético autofundador. En este sentido, la atestación carece de cierta garantía y de la hipercerteza ligada a esta última. Los otros rasgos de la hermenéutica evocada más arriba confirman la debilidad de la atestación respecto a toda aspiración al fundamento último: la fragmentación que sigue a la polisemia

de la pregunta *¿quién?*, la contingencia de la interrogación que resulta, repitámoslo, tanto de la historia de los sistemas filosóficos como de la gramática de las lenguas naturales y del uso del discurso ordinario —por no hablar del carácter muy a menudo aporético de numerosos análisis futuros—, confieren a la atestación una fragilidad específica a la que se añade la vulnerabilidad de un discurso consciente de su falta de fundamento. Esta vulnerabilidad se expresará en la amenaza permanente de la *sospecha,* sin olvidar que la sospecha es el contrario específico de la *atestación.* El parentesco entre atestación y testimonio se comprueba aquí: no hay «verdadero» testigo sin «falso» testigo. Pero no queda más recurso contra el falso testimonio que otro testimonio más creíble; y no hay más recurso contra la sospecha que una atestación más *fiable.*

Por otro lado —y la atestación se enfrenta ahora a la cara opuesta del *Cogito* humillado—, el crédito es también (y, deberíamos decir, no obstante) una especie de *confianza,* como la expresión «atestación fiable» acaba de sugerir hace un momento. *Crédito es también fianza.* Este será uno de los *leitmotiv* de nuestro análisis: la atestación es fundamentalmente atestación *de* sí. Esta confianza será, alternativamente, confianza en el poder de decir, en el poder de hacer, en el poder de reconocerse personaje de narración, y, finalmente, en el poder de responder a la acusación con el acusativo: ¡héme aquí!, según expresión del gusto de Lévinas. En esta fase, la atestación será la de lo que se llama comúnmente conciencia moral, y que precisamente se dice en alemán *Gewissen* (mejor que el término español de conciencia, que traduce igualmente *Bewusstsein* y *Gewissen,* el *Gewissen* alemán recuerda su parentesco semántico con la *Gewissheit* o certeza). Y, si admitimos que la problemática del actuar constituye la unidad analógica en la que se agrupan todas nuestras investigaciones, la atestación puede definirse como la *seguridad de ser uno mismo agente y paciente.* Esta seguridad permanece como el último recurso contra toda sospecha; aunque siempre, en cierta forma, sea recibida de otro, permanece como atestación *de sí.* La atestación de sí es la que, en todos los niveles —lingüístico, práxico, narrativo, prescriptivo—, preservará la pregunta *¿quién?* de dejarse reemplazar por la pregunta *¿qué?* o por la de *¿por qué?* A la inversa, en el hueco depresivo de la aporía, sólo la persistencia de la pregunta *¿quién?,* puesta al desnudo en cierto modo por la falta

de respuesta, aparecerá como el refugio inexpugnable de la atestación.

En cuanto crédito sin garantía, pero tambien en cuanto confianza más fuerte que toda sospecha, la hermenéutica del sí puede aspirar a mantenerse a igual distancia del *Cogito* exaltado por Descartes que del *Cogito* despojado de Nietzsche. El lector juzgará si las investigaciones que siguen justifican esta pretensión.

Debo explicar a mis lectores por qué he renunciado a incluir en la presente obra las dos conferencias gemelas que concluían la serie original de las *Gifford Lectures* pronunciadas en Edimburgo en 1986. Estas conferencias eran muestra de la hermenéutica bíblica cuyo proyecto expongo en *Du texte à l'action* [30]. En la primera, titulada «El sí en el espejo de las Escrituras», me preguntaba, al modo de N. Frye en *El gran código* [31], por la clase de instrucción y de interpelación que emana de la *red simbólica* tejida por las Escrituras bíblicas, judía y cristiana. Principalmente se hacía hincapié en «la nominación de Dios» que, a través de una gran variedad de géneros literarios, distingue la dimensión querigmática de estas escrituras de la dimensión argumentativa de la filosofía, incluso dentro de la dimensión poética que muestra. En la segunda conferencia, titulada «El sí mismo acreditado» [32], tomando como guía los «relatos de vocaciones» de profetas y de discípulos en uno y otro Testamento (recuperando la feliz expresión propuesta por Paul Beauchamp) [33], exploraba yo los rasgos por los cuales la comprensión de sí a lo que mejor respondía era a la instrucción, a la interpelación, que solicitan al sí mismo a modo de llamada sin restricción. La relación entre llamada y respuesta era así el nexo fuerte que mantenía juntas estas dos conferencias que he llamado gemelas.

[30] P. Ricoeur, *Du texte à l'action,* París, Éd. du Seuil, 1986.

[31] N. Frye, *Le grand code. La Bible et la littérature,* prefacio de T. Todorov, trad. fr. de C. Malamoud, París, Éd. Seuil, 1984 (trad. cast. de Elizabeth Casals, Barcelona, GEDISA, 1988).

[32] «Esta conferencia puede leerse en la *Revue de l'Institut Catholique de Paris,* oct.-dic., 1988, pp. 88-89, con el título «Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique».

[33] Paul Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament. Essai de lecture,* París, Ed. du Seuil, 1977.

¿Por qué, entonces, no las he conservado en esta obra que, por otro lado, constituye una versión desarrollada de las *Gifford Lectures* originales? No me detendré en el argumento técnico alegando la prolongación excesiva de una obra de por sí voluminosa, aunque esta consideración haya tenido un papel importante en mi decisión.

La primera razón de esta exclusión, que reconozco discutible y quizá lamentable, se debe al cuidado que he tenido de mantener, hasta la última línea, un discurso filosófico autónomo. Los diez estudios que componen esta obra suponen pasar por alto, de modo consciente y decidido, las convicciones que me sujetan a la fe bíblica. No pretendo que, en el plano profundo de las *motivaciones,* estas convicciones no hayan influido en el interés que tengo por tal o cual problema, e incluso por el conjunto de la problemática del sí [34]. Pero pienso no haber ofrecido a mis lectores más que *argumentos* que no comprometen la posición del lector, sea ésta de rechazo, de aceptación o dejada en suspenso, respecto a la fe bíblica. Se observará que este ascetismo del argumento que, creo, marca toda mi obra filosófica, conduce a un tipo de filosofía de la que está ausente la nominación efectiva de Dios y en la que el problema mismo de Dios, como cuestión filosófica, se mantiene en un aplazamiento, que podríamos llamar agnóstico, como ponen de manifiesto las últimas líneas del estudio décimo. Para no hacer excepción a este aplazamiento, la única prolongación dada a los nueve estudios que competen expresamente a una fenomenología hermenéutica, consiste en una investigación ontológica que no da motivo a ninguna amalgama ontoteológica.

A esta razón principal, me gustaría añadir otra, referente a la relación que los ejercicios de exégesis bíblica, en los que se basa mi interpretación del «Gran Código», mantienen con los estudios aquí reunidos. Si defiendo mis escritos filosóficos de la acusación de criptoteología, me guardo, con igual celo, de asignar a la fe bíblica una función criptofilosófica, lo que sin duda vendría al caso si se esperase de ella que aportara una solución definitiva a las

[34] No ocultaré la especie de hechizo que me produce esta cita de Bernanos, que figura al final del *Diario de un cura rural:* «Odiarse es más fácil de lo que se cree. La gracia está en olvidarse. Pero, si todo orgullo estuviese muerto en nosotros, la gracia de las gracias estaría en amarse humildemente a sí mismo como a cualquiera de los miembros sufrientes de Jesucristo».

aporías que la filosofía multiplica principalmente con motivo del estatuto de la identidad-*ipse,* en los planos práctico, narrativo, ético y moral.

Hay que decir, primero, que entre la filosofía y la fe bíblica no sirve el esquema pregunta-respuesta. Si la conferencia sobre el «sí acreditado» pone en juego la noción de *respuesta,* ésta no es enfrentada aquí a la noción de *pregunta,* sino a la de *llamada:* una cosa es responder a una pregunta, en el sentido de resolver un problema planteado, y otra responder a una llamada, en el sentido de corresponder a la manera de existir propuesta por el «Gran Código».

En segundo lugar, es preciso afirmar que, incluso en el plano ético y moral, la fe bíblica no añade nada a los predicados «bueno» y «obligatorio» aplicados a la acción. El *ágape* bíblico pone de manifiesto una *economía del don* de carácter metaético, que me hace decir que no hay moral cristiana, a no ser en el plano de la historia de las mentalidades, sino una moral común (la que intento articular en los tres estudios consagrados a la ética, a la moral y a la sabiduría práctica) que la fe bíblica sitúa en una *perspectiva* nueva, en la que el amor está ligado a la «nominación de Dios». En este sentido asignaba Pascal la caridad a un orden que trasciende al de los cuerpos y al de los espíritus tomados conjuntamente. Que de ello resulte una dialéctica del amor y de la justicia, presupone que cada uno de los términos conserva su fidelidad al orden del que depende. En este sentido, los análisis que propongo de las determinaciones éticas y morales de la acción, están confirmados en su autonomía por una meditación injertada en la poética del *ágape* que los análisis de la presente obra pasan por alto deliberadamente.

Finalmente —y quizá sobre todo—, si, bajo el título del «sí acreditado» y «que responde», las determinaciones del sí, que seguimos en la presente obra, se encuentran a la vez intensificadas y transformadas por la *recapitulación* que de ellas propone la fe bíblica, esta recapitulación no constituye, en modo alguno, un desquite solapado de la ambición de fundamento último que nuestra filosofía hermenéutica no cesa de combatir. La referencia de la fe bíblica a una red simbólica culturalmente contingente, hace que esta fe deba asumir su propia inseguridad, que hace de ella, en el mejor de los casos, un azar transformado en destino a través de una elección constantemente renovada en el respeto escrupuloso a

las opciones adversas. La dependencia del sí de una palabra que lo despoja de su gloria, a la vez que conforta su arrojo de existir, libra a la fe bíblica de la tentación, que llamo aquí criptofilosófica, de desempeñar el puesto, en lo sucesivo vacante, de fundamento último. En cambio, una fe que se sabe sin garantía, según la interpretación que de ella da el teólogo luterano É. Jüngel en *Dieu le mystère du monde*[35], puede ayudar a la hermenéutica filosófica a librarse de la *hybris* que la haría erigirse en heredera de las filosofías del *Cogito* y de su ambición de autofundamento último.

En este sentido, el presente trabajo reconoce pertenecer a lo que Jean Greisch denomina la edad hermenéutica de la razón[36].

[35] E. Jüngel, *Dieu le mystère du monde,* 2 vols., París, Éd. du Cerf, 1983.
[36] J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison,* París, Éd. du Cerf, 1985.

PRIMER ESTUDIO

LA «PERSONA» Y LA REFERENCIA IDENTIFICANTE

Aproximación semántica

En este primer estudio, partiremos del sentido más pobre susceptible de ser aplicado a la noción de *identificación.* Identificar algo es poder dar a conocer a los demás, dentro de una gama de cosas particulares del mismo tipo, aquella *de la que* tenemos intención de hablar. Precisamente en este trayecto de la referencia identificante, encontramos por primera vez a la persona, en un sentido muy pobre del término, que distingue globalmente esta entidad de los cuerpos físicos. Identificar, en este estadio elemental, no es aún identificarse a sí mismo, sino identificar «algo».

I. INDIVIDUO E INDIVIDUALIZACIÓN

Que la persona sea, en primer lugar, una de las cosas que distinguimos mediante referencia identificante, vamos a comprobarlo mediante una investigación previa aplicada a los procedimientos por los que individualizamos algo en general, y lo conceptuamos como una muestra indivisible dentro de una especie [1]. El lenguaje, en efecto, está hecho de tal modo que no nos deja encerrados en la alternativa, mucho tiempo profesada por Bergson: o lo concep-

[1] Propongo el término «individualización» mejor que el de «identificación», más familiar en inglés que en francés, para designar el procedimiento. Además, Peter Strawson, al que seguiremos ampliamente en la segunda parte de este estudio, titula *Individuals* (Londres, Methuen and Co, 1959; tr. fr. de A. Shalom y P. Drong, *Les individus,* París, Éd. du Seuil, 1973; trad. cast. de Alfonso García Suárez y Luis Valdés, Madrid, Taurus, 1989; las referencias entre corchetes remiten a la paginación original indicada en la edición francesa) su obra dedicada a la identificación de los particulares. Aprovecho la ocasión para expresar aquí mi deuda con la obra de J.-C. Pariente, *Le langage et l'individuel,* París, A. Colin, 1973.

tual, o lo inefable. El lenguaje implica ensamblajes específicos que nos ponen en condiciones de designar individuos. Si, no obstante, preferimos hablar de individualización antes que de individuo, es para señalar el hecho de que la asignación de las individualidades pueda partir, siguiendo los diferentes recursos léxicos de las lenguas naturales, de grados muy variables de especificación: tal lengua especifica más sutilmente que tal otra en un aspecto determinado, y esto según lo empírico de las lenguas naturales; lo que es común a todas es la individualización, la operación antes que el resultado.

La individualización puede caracterizarse, en líneas generales, como el proceso inverso al de la clasificación, que elimina las singularidades en provecho del concepto. Pero, si recalcamos principalmente el adjetivo «inverso», acentuamos sólo dos rasgos negativos del individuo: que es una muestra no repetible y, además, no divisible sin alteración; estas negaciones nos llevan, en efecto, del lado de lo inefable. Ahora bien, no porque el movimiento sea inverso [2] queda el lenguaje despojado, como si se agotase en clasificar y en caracterizar por medio de predicados. El objetivo individualizador comienza allí donde cesan clasificación y predicación, pero se apoya en estas operaciones y, como veremos, las reactiva. No se individualiza más que si se ha conceptualizado e individualizado con intención de describir más. El lenguaje debe reparar, en cierto modo, la pérdida consumada por la conceptualización, precisamente porque pensamos y hablamos mediante conceptos. Pero no emplea, con esta finalidad, los mismos procedimientos que aquellos mediante los que conceptualiza, es decir, la predicación. ¿Qué procedimientos son éstos?

Lógicos y epistemólogos reagrupan bajo el título común de *operadores de individualización* procedimientos tan diferentes como las descripciones definidas —el primer hombre que caminó por la luna, el inventor de la imprenta, etc.—, los nombres propios —Sócrates, París, la Luna—, los indicadores —yo, tú, esto, aquí, ahora. Subrayemos que, en esta fase de nuestra investigación, el individuo humano no tiene privilegio en ninguna de las tres clases de operadores de individualización, ni siquiera en la de

[2] Caracterizar la individualización como lo inverso de la especificación, es desviarse de la dirección abierta por Leibniz y su «característica universal» (*cf.* J. C. Pariente, ob. cit., pp. 48 s.; P. Strawson, ob. cit., pp. 131 [117] s.).

los indicadores, como ahora veremos. Designar a un individuo y a uno solo, tal es el objetivo individualizador. El privilegio del individuo humano en la elección de los ejemplos —el primer hombre que...; Sócrates, yo-tú— viene del hecho de que estamos interesados particularmente en individualizar los agentes de discursos y de acciones; lo hacemos proyectando el beneficio de las etapas ulteriores del proceso de identificación, de las que hablaremos en los estudios siguientes, sobre la primera aquí considerada.

Una palabra sobre cada una de las tres categorías de operadores. La descripción definida consiste en crear una clase de un solo miembro, por intersección de algunas clases bien escogidas (hombre, caminar, luna). Los lógicos se han interesado en este procedimiento por dos razones: porque parece estar en continuidad con la clasificación y la predicación, y porque parece estimular la construcción de un lenguaje sin nombres propios ni indicadores (pronombres personales y deícticos), si es que se les pudiesen reintegrar los otros operadores. Efectivamente, se puede construir un lenguaje así, como lo han intentado Quine y otros. Pero no se trata, dice con razón Pariente, de un lenguaje que pueda ser hablado en una situación concreta de interlocución; es una lengua artificial que sólo puede ser leída y escrita. A este respecto, si las descripciones definidas recurren a procedimientos de clasificación y de predicación, no es con la finalidad de clasificar sino con la de oponer un miembro de una clase a todos los demás. He aquí la alteridad mínima requerida: *este* elemento de la clase, pero no el resto de la clase. Uno solo opuesto a todos los demás. En este sentido, el objetivo de las descripciones definidas es bien patente, aunque el procedimiento sea todavía predicativo.

En cuanto a los nombres propios, éstos se limitan a singularizar una entidad no repetible y no divisible sin caracterizarla, sin significarla en el plano predicativo, por tanto, sin dar de ella ninguna información [3]. Desde el punto de vista puramente lógico, y hecha abstracción del papel de la apelación en la denominación de los individuos (papel sobre el cual volveremos más adelante), la denominación singular consiste en hacer corresponder una desig-

[3] Para la semántica derivada de Frege, los nombres propios lógicos designan seres reales. «Sócrates» es el nombre del Sócrates real. El nombre es, así, una etiqueta que se adhiere a la cosa. Examinaremos más tarde el problema planteado por los nombres propios de seres de ficción: Hamlet, Raskolnikov...

nación *permanente* con el carácter no repetible e indivisible de una entidad, cualesquiera que sean sus circunstancias. El mismo individuo es designado con el mismo nombre. ¿Cómo? Sin otro medio que la asignación de la misma cadena fónica al mismo individuo en todas sus circunstancias. ¿Se diría que no hay analogía entre los dos términos de la relación biunívoca? Pero, precisamente, la designación, a la vez singular y permanente, no está hecha para describir, sino para designar en vacío. Casi insignificante (Pariente), el nombre propio admite todos los predicados, por tanto, exige una determinación ulterior. La alteridad es incorporada por segunda vez a la designación: un solo nombre, entre la lista de nombres disponibles, designa permanentemente a un solo individuo opuesto a todos los otros de la misma clase. Y, una vez más, el privilegio de los nombres propios asignados a humanos se debe a su papel ulterior de confirmación de su identidad y de la ipseidad de éstos[4]. Y, aunque en el lenguaje ordinario los nombres propios no desempeñen plenamente su papel[5], al menos su objetivo es designar siempre a un individuo con exclusión de todos los demás de la clase considerada.

La tercera categoría de operadores de individualización, la de los indicadores, comprende los pronombres personales («yo», «tú»), los deícticos, que reagrupan a su vez a los demostrativos («esto», «eso»), los adverbios de lugar («aquí», «ahí», «allá»), de tiempo («ahora», «ayer», «mañana»), etc.; a los que hay que añadir los tiempos verbales («venía», «vendrá»). A diferencia de los nombres propios, son indicadores intermitentes, que, por otra parte, designan siempre cosas diferentes. Sólo es determinante

[4] De hecho, en el lenguaje ordinario apenas conocemos más que nombres propios que designan a humanos, porque, por otro lado, nos interesamos por una cierta permanencia de los pueblos, de las familias, de los individuos, que se construye a un nivel distinto de aquel en el que funcionan los operadores de individualización. Nombramos las ciudades, los ríos e, incluso, los astros, según ciertos comportamientos humanos que les conciernen (habitar, navegar, relacionar los trabajos y los días en el tiempo del calendario). En este sentido, identificar nombrando dice más que individualizar.

[5] La sobredeterminación a que se alude en la nota precedente explica que los nombres propios usuales solo raras veces sean nombres propios lógicamente puros. Así ocurre con los apellidos: las reglas de denominación ligadas al estatuto matrimonial de las mujeres en nuestra cultura, al menos en la práctica dominante, hacen que Jeanne Dupont pueda designar al menos dos personas diferentes: la hermana no casada de Pierre Dupont y su esposa.

la relación de la enunciación, tomada como referencia fija. «Aquí» es todo lugar próximo a la fuente de emisión del mensaje; «ahora» es todo acontecimiento contemporáneo del mensaje. Es cierto que el «yo» y el «tú» emergen del grupo como interlocutores de la enunciación; pero, en este estadio, la propia enunciación está tratada como acontecimiento del mundo, por tanto, como objeto curioso, pero también como que llega al exterior; por eso, referidos al acontecimiento-enunciación, todos los indicadores están en el mismo plano. Esto es tan cierto que, en una fase de su obra, Russell intentó ordenar los indicadores en función del «esto», en contra de su caracterización desde otro punto de vista como «particulares egocéntricos». Pero tiene razón Pariente al decir que «esto» y *ego* no ejercen su función de señalización más que en relación con *esta* enunciación [6]; en tal sentido, diré que el demostrativo unido a la enunciación predomina sobre la asignación de ésta a tal locutor y a tal interlocutor, a tal lugar y a tal momento.

De este análisis preparatorio saco tres conclusiones:

1. La individualización descansa en procedimientos específicos de designación distintos de la predicación, que tienen como *mira* a un ejemplar, y a uno solo, con exclusión de todos los demás de la misma clase.

2. Estos procedimientos no tienen ninguna unidad fuera de ese *objetivo.*

3. Entre los operadores de identificación, sólo los indicadores *apuntan* al «yo» y al «tú»; pero no tienen ningún privilegio respecto a otros deícticos, en la medida en que conservan como punto de referencia la enunciación entendida también como un acontecimiento del mundo.

[6] El término «señalización» está bien escogido (Pariente opone «señalizar» a «describir»); designa un estado muy borroso en el que se está todavía muy lejos de la ipseidad: simple hecho de descentrar todos los hechos y estados de cosas dentro de la lógica de la enunciación, considerada todavía como acontecimiento del mundo.

II. LA PERSONA COMO PARTICULAR DE BASE

¿Cómo pasar del individuo en general al individuo que somos cada uno? En *Les individus,* P. F. Strawson desarrolla una estrategia que adoptaremos como marco general en cuyo interior situaremos posteriormente nuevos análisis que contemplan una determinación todavía más rica y más concreta del sí. Esta estrategia consiste en aislar, entre todos los particulares a los cuales podemos referirnos para identificarlos (en el sentido de individualizar, que más arriba hemos precisado), particulares privilegiados que responden a cierto tipo y que el autor llama «particulares de base». Los cuerpos físicos y las personas que nosotros somos, son, según esta hábil estrategia, tales particulares de base, en el sentido de que nada se puede identificar sin remitir en última instancia a uno o a otro de estos dos tipos de particulares. En este sentido, el concepto de persona, como el de cuerpo físico, sería un concepto primitivo, en la medida en que no podríamos remontarnos más allá de él, sin presuponerlo en el argumento que pretendiese derivarlo de otra cosa.

Si fuera preciso buscar un antepasado a esta estrategia, no hay duda de que éste sería Kant, no el Kant de la segunda *Crítica,* sino el de la *Crítica de la razón pura.* En efecto, vamos a proceder a una especie de deducción transcendental de la noción de persona, mostrando que, si no dispusiéramos del esquema de pensamiento que la define, no podríamos proceder a las descripciones empíricas que de ellas hacemos en la conversación ordinaria y en las ciencias humanas.

Hagamos notar desde el principio que este tratamiento de la persona como particular de base no hace hincapié en la capacidad de la persona para designarse a sí misma al hablar, como será el caso en el próximo estudio, consagrado al poder que tiene el sujeto de la enunciación para designarse; aquí, la persona es una de las «cosas» *de las que* hablamos, más que un sujeto que habla. Sin duda, no hay que oponer demasiado radicalmente los dos enfoques de la persona: por referencia identificante y por autodesignación. Ambas tienen dos ocasiones de cruzarse desde el comienzo del análisis. Primero, es en una situación de interlocución donde un sujeto hablante designa a su interlocutor qué particular escoge entre una serie de particulares de la misma clase, del que se pro-

pone hablar, y se asegura, por un intercambio de preguntas y de respuestas, que su interlocutor tiene presente el *mismo* particular de base que él. La teoría de los particulares de base cruza por segunda vez la de la autorreferencia con motivo de la función que la primera asigna a los demostrativos, en el sentido amplio del término, y entre éstos a los pronombres personales, a los adjetivos y pronombres posesivos; pero estas expresiones son tratadas como indicadores de particularidad; por tanto, como instrumentos de referencia identificante. A pesar de estas intrusiones mutuas entre los dos enfoques lingüísticos, en el enfoque referencial no nos preocupamos de saber si la referencia a sí, implicada en la situación de interlocución o en el uso de los demostrativos, forma parte de la significación dada a la cosa a la que nos referimos en calidad de persona. Lo que importa es más bien la clase de predicados que caracteriza al tipo de particulares que llamamos personas. La persona queda así del lado de la cosa *de la que* se habla, más que del lado de los propios locutores que *se* designan al hablar.

Por supuesto, no hay que equivocarse en cuanto al uso del término «cosa», para hablar de las personas como particulares de base. Sirve, simplemente, para marcar la pertenencia de nuestra primerísima investigación de la noción de persona a la problemática general de la referencia identificante. Es una «cosa», eso de lo que se habla. Ahora bien, hablamos de personas al hablar de las entidades que componen el mundo. Hablamos de ellas como de «cosas» de un tipo particular.

No obstante, debemos preguntarnos si podemos llegar muy lejos en la determinación del concepto de persona sin hacer intervenir, en uno u otro momento, el poder de autodesignación que hace de la persona no sólo una cosa de tipo único, sino un sí. Debemos, incluso, preguntar si verdaderamente se pueden distinguir las personas de los cuerpos, sin incluir la autodesignación en la determinación misma del sentido dado a esta clase de cosas hacia la que se dirige la referencia identificante. En la estrategia de Strawson, el recurso a la autodesignación está, en cierto modo, interceptado desde el origen por la tesis central que decide sobre los criterios de identificación de cualquier cosa como particular de base. Este criterio es la pertenencia de los individuos a un único esquema espaciotemporal del que hemos dicho desde el principio que *nos* contiene, que *nosotros* mismos *nos* situamos en él. El sí

está bien mencionado por esta observación incidente, pero queda inmediatamente neutralizado por esta inclusión en el mismo esquema espaciotemporal que todos los demás particulares. Diría de buena gana que, en *Les individus,* la cuestión del sí está oculta, por principio, por la del mismo en el sentido del *idem.* Lo que importa para la identificación no ambigua es que los interlocutores designen la misma cosa. La identidad es definida como mismidad y no como ipseidad. Al decir esto, no ignoro la ventaja con la que parte una problemática que privilegie la cuestión del mismo respecto a la del sí. Pone en guardia desde el comienzo contra la posible desviación hacia la referencia privada y no pública, a la que podría arrastrar un recurso prematuro a la autodesignación. Al no subrayar principalmente el *quién* del que habla sino el *qué* de los particulares de los que se habla, incluidas las personas, situamos todo el análisis de la persona como particular de base en el plano público de la señalización respecto al esquema espaciotemporal que lo contiene.

La primacía dada así al *mismo* con relación al *sí* está subrayada particularmente por la noción cardinal de reidentificación. En efecto, no se trata sólo de asegurar que se habla de la misma cosa, sino que se la pueda identificar como que es la misma cosa en la multiplicidad de sus circunstancias. Ahora bien, esto no se logra más que por referencia espaciotemporal: la cosa sigue siendo la misma en lugares y tiempos diferentes. Finalmente, la mismidad fundamental es la del propio contexto espaciotemporal: para ocasiones diferentes, utilizamos el mismo contexto (*Les individus,* p. 35 [32]). «Mismo», entonces, quiere decir único y recurrente. Y el modo como nosotros mismos formamos parte del contexto, no se erige en problema propio. Así pues, como seguidamente comprobaremos, es un inmenso problema comprender el modo por el cual nuestro propio cuerpo es a la vez un cuerpo cualquiera, objetivamente situado entre los cuerpos, y un aspecto del sí, su modo de ser en el mundo. Pero, como podríamos decir de forma abrupta, en una problemática de la referencia identificante, la mismidad del cuerpo propio oculta su ipseidad. Así será mientras los caracteres ligados a los pronombres y adjetivos posesivos —«mi», «el mío»— no hayan sido incorporados a la problemática explícita del sí. Esto no empezará a hacerse más que en el contexto de la pragmática del lenguaje.

III. LOS CUERPOS Y LAS PERSONAS

La segunda gran tesis de Strawson en *Les individus* es que los primeros particulares de base son los *cuerpos,* porque cumplen con carácter primario los criterios de localización en el único esquema espaciotemporal. Mejor aún, hay entre el criterio y lo que le satisface tal acuerdo mutuo que podemos aventurarnos a decir que lo mismo que resuelve el problema es también lo que permite plantearlo (pp. 43-44 [40]). Strawson señala con razón que esta elección mutua del problema y de su solución caracteriza los verdaderos argumentos trascendentales.

Esta prioridad reconocida a los cuerpos es de la mayor importancia para la noción de persona. Puesto que, si, como diremos más tarde, es verdad que el concepto de persona es una noción no menos primitiva que la de cuerpo, no se tratará de un segundo referente distinto del cuerpo, como el alma cartesiana, sino, de un modo que quedará por determinar, de un único referente dotado de dos series de predicados, predicados físicos y predicados psíquicos. La posibilidad de que las personas sean *también* cuerpos, se mantiene en reserva en la definición general de los particulares de base, según la cual éstos son cuerpos o poseen cuerpos. Poseer un cuerpo es lo que hacen o, más bien, lo que son las personas.

Ahora bien, la noción primitiva de cuerpo refuerza la primacía de la categoría de mismidad que acabamos de subrayar: son ellos los que, por razón eminente, son identificables y reidentificables como los mismos.

La ventaja de esta nueva decisión estratégica es evidente: decir que los cuerpos son los primeros particulares de base, es eliminar, como candidatos eventuales, los acontecimientos mentales, digamos, las representaciones, los pensamientos, cuyo fallo, para este tipo de análisis, es el de ser entidades privadas y no públicas. Su suerte, en cuanto predicados específicos de las personas, sólo es aplazada. Pero primero era necesario desalojarlos del puesto dominante de referentes últimos que ocupan en un idealismo subjetivista.

El primer corolario de esta especie de pérdida de posición de los acontecimientos mentales en cuanto particulares de base, es que la persona no podrá ser tenida por una *conciencia pura* a la que se añadiría a título secundario un cuerpo, como ocurre en to-

dos los dualismos del alma y del cuerpo. Los acontecimientos mentales y la conciencia, en cualquier sentido que se tome este término, sólo podrán figurar entre los predicados especiales atribuidos a la persona. Esta disociación entre la persona como entidad pública y la conciencia como entidad privada es de la mayor importancia para la continuación de nuestros análisis.

Un segundo corolario, cuya importancia iguala a la del precedente, es que la persona a quien, del modo que luego diremos, se atribuyen los predicados mentales y una conciencia, no está expresada exclusivamente por los pronombres de la primera y de la segunda persona del singular, como sería el caso en una teoría de la enunciación reflexiva; se atribuyen a *alguien* que puede ser también una tercera persona. Si la persona es aquello de lo que se habla, se admite que se habla, en una situación de interlocución, del dolor sentido por un *tercero* que no es uno de los interlocutores.

Pero son numerosas las perplejidades suscitadas por esta decisión estratégica de abordar el problema de la persona por el de los cuerpos objetivos situados en un mismo y único ámbito espaciotemporal. Primera perplejidad: la cuestión del cuerpo vuelve al primer plano, no sólo ya a causa de nuestra pertenencia al único esquema espaciotemporal, sino debido a la relación del propio cuerpo con el mundo objetivo de los cuerpos. En una problemática puramente referencial, sin autodesignación explícita, no hay, a decir verdad, problema del propio cuerpo. Debemos limitarnos a la constatación siguiente: «Lo que llamo mi cuerpo es cuando menos un cuerpo, una cosa material» (*Les individus,* p. 100 [89]). Esto es cierto, pero es el *mío* en un sentido que supone reconocida la fuerza lógica del sí. Segunda perplejidad: el cambio de categoría de los acontecimientos mentales y de la conciencia respecto a la posición de particular de base, por tanto de sujeto lógico, tiene como contrapartida una ocultación acrecentada de la cuestión del sí. Esta perplejidad no es ajena a la precedente, en la medida en que los acontecimientos mentales plantean la misma clase de problema que el propio cuerpo, a saber, la estrecha relación que parece existir entre posesión e ipseidad. Pero se trata de una perplejidad suplementaria: no vemos cómo podría figurar la propiedad de la ipseidad en una lista de predicados atribuidos a una entidad, incluso tan original como la persona. Parece que hubiera que buscarla del lado de la autodesignación ligada a la enunciación, y no del lado de la «cosa» que sirve de término en una refe-

rencia identificadora. Más bien será un problema para nosotros comprender cómo el sí puede ser a la vez una persona de la que se habla y un sujeto que se designa en primera persona, al tiempo que se dirige a una segunda persona. Esto va a ser un problema, pues será preciso que una teoría de la reflexividad no nos haga perder el beneficio cierto de la posibilidad de enfocar a la persona como una tercera persona, y no sólo como un yo y un tú. La dificultad estará más bien en comprender cómo una tercera persona puede ser designada en el discurso como alguien que se designa a sí mismo como primera persona. Ahora bien, esta posibilidad de trasladar la autodesignación en primera persona a la tercera, por insólita que sea, es sin duda esencial para el sentido que damos a la *conciencia* que añadimos a la propia noción de acontecimiento mental: pues, ¿podemos asignar estados mentales a una tercera persona sin asumir que ese tercero los *experimenta*? Ahora bien, experimentar parece, sin duda, caracterizar una experiencia en primera persona. Si tal fuese el caso, pertenecería a la noción de acontecimientos mentales el ser a la vez predicados atribuidos a cierta clase de entidades y el ser los portadores de una autodesignación que primeramente entendemos en primera persona a causa de la autodesignación solidaria del acto de enunciación. Confieso que, en esta fase del análisis, no tenemos ningún medio de dar razón de esta estructura insólita de los acontecimientos mentales, a la vez predicable a personas y autodesignativos.

IV. EL CONCEPTO PRIMITIVO DE PERSONA

Abordamos ahora la demostración del carácter *primitivo* de la noción de persona. De ella seleccionaré tres puntos:

1. En primer lugar, la determinación de la noción de persona se realiza por medio de los predicados que le atribuimos. La teoría de la persona se mantiene así en el ámbito general de una teoría de la predicación de los sujetos lógicos. La persona está en posición de sujeto lógico respecto a los predicados que le atribuimos. Es la gran fuerza de un enfoque de la persona por el lado de la referencia identificante. Pero es importante subrayar desde ahora que la ocultación de la cuestión del sí prosigue en la medida en que la ads-

cripción de estos predicados a la persona no comporta ningún carácter específico que la distinga del procedimiento común de atribución. Strawson no se asombra, en modo alguno, de lo que puede tener de insólito, con relación a una teoría general de la predicación, el enunciado siguiente: «*We ascribe to ourselves certain things*» (Nos adscribimos ciertas cosas). No niego la fuerza que pueda tener esta alineación de la adscripción a nosotros mismos con la atribución a algo: el «nosotros» está tan poco acentuado que equivale a un «uno», «se», *one* en inglés. La adscripción es lo que hace cualquiera, cada uno, uno, respecto a cualquiera, a cada uno, a uno. Será preciso conservar la fuerza de este *cada uno,* que es la de una designación más distributiva que anónima, en un análisis del sí fruto de la teoría de la enunciación.

2. Segundo punto importante: el carácter insólito que se vincula a la noción primitiva de persona —o mejor dicho, que hace que la noción de persona sea primitiva— consiste en que la persona es «la misma cosa» a la que se atribuyen *dos* clases de predicados, los predicados físicos que la persona tiene en común con los cuerpos, y los predicados psíquicos que la distinguen de los cuerpos. Tropezamos una vez más con la fuerza del mismo en el sentido de *idem* en *Les individus.* Cito: «*One's states of consciousness, one's thoughts and sensations are ascribed* to the very same thing *to which these physical characteristics, this physical situation, is ascribed*» (p. 89) [7]. Nótese con qué habilidad la forma pasiva de la proposición *(is ascribed)* consolida la neutralidad del *one* de *one's states of consciousness, one's thoughts and sensations,* y a la vez la insignificancia del sujeto de la adscripción como enunciación y acto discursivo. Omitido el sí de la adscripción, el campo queda libre para la mismidad de *the very same thing* a la que se atribuyen predicados físicos y mentales. Es esta mismidad la que da toda la fuerza al argumento y la que da cuenta por una parte de la misma extrañeza de nuestro concepto de persona.

La mayor ventaja de esta identidad de atribución es, como ya hemos anticipado, eliminar, por un simple análisis de la gramática de nuestro discurso sobre la persona, la hipótesis de una atribu-

[7] «El hecho de que nuestros estados de conciencia, nuestros pensamientos y nuestras sensaciones se atribuyan a lo mismo a lo que atribuimos estas características físicas, esta situación física» (*Les individus,* ob. cit., p. 100 [89]).

ción doble, al alma (o a la conciencia), por una parte, al cuerpo por otra, de las dos series de predicados. Es la misma cosa la que pesa sesenta kilos y la que tiene tal o cual pensamiento. La paradoja de esta clase de análisis está en que es gracias a la neutralización de los caracteres específicos de la adscripción —los que atañen a su carácter autorreferencial— como puede ponerse en primer plano la problemática central de la persona, es decir, este fenómeno de doble atribución sin doble referencia: dos series de predicados para una sola y misma entidad. Uno se ve tentado a decir que mismidad e ipseidad son dos problemáticas que se ocultan mutuamente. O, para ser más exactos, la problemática de la referencia identificante, por la cual se coloca en primer término la mismidad del sujeto lógico de predicación, no requiere más que una autorreferencia marginal a un «uno», «se», que es un «cualquiera».

Al mismo tiempo se plantea la cuestión del fundamento de esta mismidad. ¿Podemos conformarnos con el argumento según el cual nuestro ámbito de pensamiento está hecho de tal manera que no podamos efectuar referencia identificante a personas sin asumir la identidad del sujeto de atribución de los predicados? ¿No podemos intentar justificar esta estructura de nuestro pensamiento y de nuestro lenguaje mediante un análisis fenomenológico de la propia constitución de la persona en su unidad psicofísica? ¿No es tal unidad la que más arriba hemos dado por lograda, cuando invocábamos la correspondencia mutua entre el esquema espaciotemporal y las propiedades de los cuerpos, en cuanto entidades directamente localizables, discretas, continuas en el espacio, estables en el tiempo? Ahora bien, toda tentativa de justificar la estructura de pensamiento que impone la mismidad al sujeto de atribución se encuentra indefectiblemente con la cuestión del propio cuerpo, tratada en cada uno de los momentos críticos del análisis. ¿Qué pasa con la unidad psicofísica que subyace en la referencia a un sí? La respuesta de Strawson nos deja perplejos: la relación de «dependencia», evocada en el argumento paradójico según el cual tres cuerpos distintos serían susceptibles de ser implicados en la visión —un cuerpo para abrir los ojos, otro para orientarlos, un tercero para situar el lugar desde el que se mira (*Les individus,* p. 101 [90] s.)—, parece que se considera un caso ordinario de relación causal (*ibid.,* p. 103 [92]). El argumento es ya poco satisfactorio cuando se habla del cuerpo de alguien, in-

cluso de cada uno: lo es menos aun cuando se introducen los adjetivos posesivos de primera persona: *this body as mine* (*ibid.*, p. 103 [93]). ¿La posesión implicada por el adjetivo «mío» es de la misma naturaleza que la posesión de un predicado por un sujeto lógico? Hay ciertamente una continuidad semántica entre propio *(own)*, propietario *(owner)*, posesión *(ownness)*; pero sólo es pertinente si nos confinamos en la neutralidad del *one's own;* e, incluso bajo esta condición de neutralización del sí, la posesión del cuerpo por alguien o por cada uno plantea el enigma de una propiedad no transferible, lo que contradice la habitual idea de propiedad. Extraña atribución, en efecto, la de un cuerpo, que no puede ni ser hecha ni deshecha. Habrá que insistir más tarde en esta rareza tan particular.

3. El tercer punto importante del análisis del concepto primitivo de persona es el que pondría en el mayor aprieto una teoría del sí derivada únicamente de las propiedades reflexivas de la enunciación. Concierne a otra clase de mismidad, asumida por el lenguaje y el pensamiento cuando caracterizamos como persona una cosa particular. Atañe a los predicados psíquicos con exclusión de los predicados físicos. Consiste en que los acontecimientos mentales, que más arriba hemos relegado del rango de entidades de base al de predicados, tienen la particularidad, precisamente en cuanto predicados, de conservar el mismo sentido tanto si son atribuidos a *sí mismo* como si lo son a *otros* distintos de sí mismo, es decir, a cualquier otro *(anyone else)*: «*The ascribing phrases* —dice Strawson—, *are used in just the same sense when the subject is another as when the subject is oneself*» [8].

He aquí un nuevo caso de mismidad; no ya la «misma cosa» que recibe dos clases de predicados, sino el «mismo sentido» atribuido a los predicados psíquicos, tanto si la atribución se hace a uno mismo como si se hace a otro. Una vez más, la fuerza lógica del mismo *(same)* eclipsa a la del sí *(self)*, aunque, en la precedente declaración, se trate de sujeto y de sí mismo. Pero, en el contexto filosófico de la referencia identificante, el estatuto de sujeto no está especificado más que por la naturaleza de lo que le es atribuido, a saber, los predicados físicos y psíquicos; por ello, los pro-

[8] Se utilizan «las expresiones atributivas exactamente en el mismo sentido cuando el sujeto es otro que cuando se trata de uno mismo» (*ibid.*, p. 111 [99]).

nombres personales «yo» y «tú» no tienen que ser mencionados; *oneself* basta, sin que el sufijo *self* como tal plantee problema, ya que se puede reemplazar *oneself* y *another* por alguno *(someone)* y por cualquier otro *(anyone else)* (*Les individus*, p. 108 [97]).

Quiero señalar, por última vez, la importancia que hay que conceder a esta tesis. En primer lugar, como veremos más adelante, esta doble adscripción a *alguno* y a *cualquier otro* es lo que permite formar el concepto de espíritu *(mind)*, es decir, el repertorio de los predicados psíquicos atribuibles a cada uno. Digamos desde ahora que el carácter distributivo del término *cada uno* es esencial para la comprensión de lo que en adelante llamaré lo «psíquico». Es cierto que los estados mentales son siempre los *de* alguien; pero ese alguien puede ser yo, tú, él, cualquiera. Luego, sea lo que sea del verdadero sentido de la correlación «alguien-cualquier otro», sobre la que voy a volver inmediatamente, impone desde el comienzo una obligación tan indefectible como la de considerar a la persona como una «cosa» que posee un cuerpo; decíamos que al principio no hay conciencia pura. Ahora añadiremos: no hay al principio un yo solo; la atribución a otro es tan primitiva como la atribución a sí mismo. No puedo hablar de modo significativo de mis pensamientos, si no puedo, a la vez, atribuirlos potencialmente a otro distinto de mí: «*To put it briefly, one can ascribe states of consciousness to oneself only if one can ascribe them to others. One can ascribe them to others only if one can identify other subjects of experience. And one cannot identify other, if one can identify them only as subjects of experience, possessors of states of consciousness*» [9].

En contrapartida, podemos preguntarnos, una vez más, si la obligatoriedad de esta adscripción idéntica debe tomarse como un simple hecho, como una condición del discurso inexplicable en sí misma, o si es posible justificarla a partir de una dilucidación de los términos «sí mismo» *(oneself)* y «otro distinto de sí» *(another)*. Ahora bien, no podemos dejar de preguntarnos si la expresión «mis experiencias» equivale a la expresión «las experiencias

[9] «Para abreviar, uno no puede atribuirse estados de conciencia más que si se los puede atribuir a otros. Uno no puede atribuirlos a otros más que si puede identificar a otros sujetos de experiencia. Y uno no puede identificar a otros sujetos, si únicamente puede identificarlos como sujetos de experiencias, como poseedores de estados de conciencia» (*ibid.*, p. 112 [100]).

de alguien» (y, correlativamente, si la expresión «tus experiencias» equivale a la expresión «las experiencias de cualquier otro»). El análisis puramente referencial del concepto de persona puede evitar durante bastante tiempo la mención *yo-tú* que concierne a un análisis reflexivo de la enunciación, pero no puede evitarla hasta el final. Está obligada a evocarla, al menos marginalmente, desde el momento en que se interroga sobre los *criterios* de atribución en una u otra situación: atribuido a sí mismo *(oneself)*, un estado de conciencia es *sentido (felt)*; atribuido a otro, es *observado*. Esta disimetría en los criterios de atribución lleva a desplazar el acento al sufijo mismo *(self)* en la expresión sí mismo *(oneself)*. Decir que un estado de conciencia es sentido es tanto como decir que es adscriptible a sí mismo *(self-ascribable)*. Ahora bien, ¿cómo no incluir en la noción de algo «adscriptible a sí mismo» la autodesignación de un sujeto que se designa como poseedor de sus estados de conciencia? ¿Y cómo no acentuar, correlativamente, para hacer explícita la fórmula «adscriptible a otro», la alteridad del otro, con todas las paradojas de una asignación a este otro del poder de autodesignarse, sobre la propia base de la observación externa, si es verdad, como reconoce Strawson, que este otro debe ser tenido igualmente por un *self-ascriber*, es decir, por alguien capaz de adscripción a sí mismo? (*Les individus*, pp. 120-129 [108])[10]. A la vista de estas preguntas, la tesis de la mismidad de adscripción a sí mismo y a otro distinto de sí mismo, requiere que demos cuenta de la equivalencia entre los criterios de adscripción: sentidos y observados; y, más allá de esta equivalencia, que expliquemos la reciprocidad que queda por interpretar entre alguien que es yo y otro que es tú. Dicho de otro modo, hay que adquirir simultáneamente la idea de reflexividad y la de alteridad, con el objeto de pasar de una correlación débil y demasiado fácilmente asumida entre alguien y cualquier otro, a la correlación fuerte entre a sí, en el sentido de mío, y a otro, en el sentido de tuyo.

Es preciso reconocer que la tarea no es fácil; el enriquecimiento que la noción de persona puede recibir de una teoría reflexiva de la enunciación no puede ser resultante de la sustitución de la teoría de la referencia identificante por una teoría de la enuncia-

[10] El lector habrá notado que hemos renunciado a traducir *ascription* (inglés) por «atribución», con el fin de señalar en el vocabulario la referencia que separa la atribución de «experiencias» a «alguien» de la atribución en sentido general.

ción, so pena de dejarse arrastrar a las aporías del solipsismo y a los atolladeros de la experiencia privada. La tarea será más bien la de preservar la obligación inicial de pensar *lo psíquico* como asignable a *cada uno,* y, en consecuencia, la de respetar también la fuerza lógica del *cada uno,* incluso cuando se recurra a la oposición entre «yo» y «tú» para dar toda su fuerza a la oposición entre sí y otro distinto de sí. En este sentido, si el enfoque puramente referencial, en el que la persona es tratada como un particular de base, debe ser completado por otro enfoque, no puede ser abolido, sino conservado en esta superación misma[11].

[11] No he hecho mención, para este análisis crítico de la noción de persona en la perspectiva de la referencia identificante, de la sugerencia que hace Strawson, hacia el final de su capítulo, sobre el concepto de persona, de «desplazar hacia el centro del cuadro» (*ibid.*, p. 124 [111]) cierta clase de predicados, es decir, aquellos que implican *hacer algo.* El privilegio de esta clase de predicados es el de ejemplificar, mejor de lo que otros lo harían, los tres puntos clave del análisis del concepto primitivo de persona. La acción ofrecería, si no una respuesta, al menos el principio de una respuesta a la cuestión de saber «lo que, en el plano de los hechos naturales, hace inteligible nuestra posesión de tal concepto [de persona]» *(ibid.).* Será cometido del tercer estudio valorar no sólo la pertinencia de la noción de acción para una teoría de la persona como particular de base, sino también su capacidad para llevar el análisis más allá de este primer contexto teórico. Previamente, nos hace falta desplegar la otra hoja de la filosofía lingüística que, tomada como un todo, sirve de *organon* a la teoría de la acción.

SEGUNDO ESTUDIO

LA ENUNCIACIÓN Y EL SUJETO HABLANTE

Enfoque pragmático

En el estudio precedente, hemos seguido, hasta donde nos fue posible, la primera de las dos grandes vías de acceso a la problemática del sí resultante de la filosofía del lenguaje, esto es, la de la referencia identificante. Intentamos ahora abrir una nueva brecha hacia el sí siguiendo la segunda vía, la de la *enunciación,* cuya teoría de los actos de lenguaje *(speech-acts),* que prefiero llamar actos de discurso, constituye hoy el elemento clave. Al hacer esto, pasamos de una semántica, en el sentido referencial del término, a una *pragmática,* es decir, a una teoría del lenguaje tal como se emplea en determinados contextos de interlocución. Sin embargo, no debemos esperar, con este cambio de enfoque, un abandono del punto de vista trascendental: en efecto, la pragmática no pretende realizar una descripción empírica de los hechos de comunicación, sino una investigación referida a las condiciones de posibilidad que rigen el empleo efectivo del lenguaje, en todos los casos en que la referencia vinculada a ciertas expresiones no puede ser determinada sin el conocimiento de su contexto de uso, es decir, esencialmente de la situación de *interlocución.*

Este nuevo tipo de investigación es tanto más prometedor por cuanto pone en el centro de la problemática, no ya al enunciado sino a la enunciación, o sea, al propio acto de decir, el cual designa reflexivamente a su locutor. La pragmática pone así directamente en escena, en cuanto implicación necesaria del acto de enunciación, al «yo» y al «tú» de la situación de interlocución.

Nuestro problema será, al término de esta exploración de los nexos entre el acto de enunciación y su locutor, el de confrontar las respectivas contribuciones de nuestras dos series de investigaciones, la referencial y la reflexiva, con una teoría integrada del sí (al menos, en el plano lingüístico). Veremos, en efecto, muy pronto, que la pragmática no puede sustituir a la semántica en más de lo que ésta ha podido realizar su función sin ayuda de la prag-

mática. Del mismo modo que la determinación completa de la persona como particular de base ha demostrado ser imposible sin recurrir a la capacidad de autodesignación de los sujetos de experiencia, el análisis completo de la reflexividad implicada en los actos de enunciación no podrá efectuarse sin que se atribuya a esta reflexividad un valor referencial de un tipo peculiar. Son, pues, las mutuas interferencias de ambas disciplinas las que demostrarán finalmente ser las más fructíferas para nuestra indagación sobre el sí; bien es verdad que, en una primera aproximación, los dos enfoques parecen imponer prioridades discordantes: para la investigación referencial, la persona es, ante todo, la tercera persona, o sea, aquella de la que se habla. Para la investigación reflexiva, por el contrario, la persona es, en primer lugar, un yo que habla a un tú. Se trata de saber, en definitiva, cómo el «yo-tú» de la interlocución puede exteriorizarse en un «él» sin perder la capacidad de designarse a sí mismo, y cómo el «él/ella» de la referencia identificante puede interiorizarse en un sujeto que se dice a sí mismo. Es, sin duda, este intercambio entre los pronombres personales lo que parece esencial para lo que acabo de llamar una teoría integrada del sí en el plano lingüístico.

I. ENUNCIACIÓN Y ACTOS DE DISCURSO *(SPEECH-ACTS)*

Tenemos la prueba de que el enfoque reflexivo no se opone pura y simplemente al enfoque referencial en el hecho de que encontramos en primer lugar, como una complicación en el trayecto de la referencia de ciertos enunciados, fenómenos que exigen su formalización en una teoría explícita de la enunciación. Con el título evocador de *La transparence et l'énonciation,* François Récanati [1] se introduce en la pragmática, mostrando la reflexividad como un factor de *opacidad* que interfiere con la supuesta transparencia de un sentido que, sin él, se dejaría atravesar por el objetivo referencial. No es indiferente el hecho de que la reflexividad sea presentada en primer lugar como un *obstáculo* a la transparencia buscada en el acto de hacer referencia a... Si, con los antiguos y aun con los gramáticos de Port-Royal, definimos el signo como una cosa que

[1] F. Récanati, *La transparence et l'énonciation,* París, Éd. du Seuil, 1979.

representa a otra, la transparencia consiste en que, para representar, el signo tiende a borrarse y, así, hacerse olvidar como cosa. Pero esta anulación del signo como cosa nunca es completa. Hay circunstancias en las que el signo no logra hacerse tan ausente; al hacerse opaco se manifiesta de nuevo como cosa y revela su estructura eminentemente paradójica de entidad presente-ausente. Pero la circunstancia principal en la que se manifiesta la opacidad del signo es aquella en la que el hecho de la enunciación, al reflejarse en el sentido del enunciado, viene a desviar el objeto referencial mismo [2]. Por tanto, el nuevo giro que ha dado la teoría de la enunciación con el análisis de los actos de discurso, no constituye una novedad radical. Ésta vuelve a dar vida a una paradoja bien conocida por los clásicos, resultante de la competencia, en el mismo enunciado, entre el objetivo representativo de algo y lo que la gramática de Port-Royal llamaba «reflexión virtual». En términos modernos, esta paradoja consiste en que la reflexión del hecho de la enunciación, en el sentido del enunciado, forma parte integrante de la referencia de la mayoría de los enunciados de la vida cotidiana en la situación ordinaria de interlocución.

Ha llegado el momento de mostrar de qué manera la teoría de los *actos de discurso* contribuye al reconocimiento de este factor de opacidad de los signos del discurso, y precisar la clase de sujeto que así se promueve. Desde ahora, el terreno está preparado para una confrontación de los resultados alcanzados en una y otra línea de la filosofía del lenguaje acerca del sí.

Es bien conocida la teoría de los actos de discurso. Por eso, seré breve en el resumen de su desarrollo, desde Austin hasta Searle. El punto de partida ha sido, como se sabe, la distinción, establecida en la primera parte de *Quand dire, c'est faire* [3], entre dos clases de enunciados, la de los «performativos» y la de los «constatativos». Los primeros se distinguen porque el simple hecho de enunciarlos equivale a realizar lo mismo que se enuncia. Debe señalarse a este respecto el ejemplo de la promesa, que tendrá un pa-

[2] «En el sentido de un enunciado —escribe Récanati— se refleja el hecho de su enunciación» (*ibid.*, p. 7). Discutiremos más tarde el fundamento del vocabulario de la reflexión en un contexto en el que la enunciación —el acto de enunciar— es tratada como un acontecimiento mundano.

[3] J. L. Austin, *How to do Things with Words*, Harvard University Press, 1962; trad. fr. de G. Lane, *Quand dire, c'est faire*, París, Éd. du Seuil, 1970 (trad. cast. de G. R. Carrió y E. Rabossi, Barcelona, Paidós Ibérica, 1988).

pel decisivo en la determinación ética del sí. Decir: «prometo», es prometer efectivamente, esto es, comprometerse a hacer más tarde y —digámoslo enseguida— a hacer por otro lo que digo ahora que haré. «Cuando decir es hacer», dice el traductor del libro de Austin. Y he aquí cómo el «yo» se señala de golpe: los performativos no tienen la virtud de «hacer-diciendo» más que expresados por verbos en primera persona de singular del presente de indicativo. La expresión «prometo» (o más exactamente «te prometo») tiene ese sentido específico de la promesa, que no tiene la expresión «él promete», que conserva el sentido de un constatativo, o, si se prefiere, de una descripción.

Pero la distinción entre «performativo» y «constatativo» había de ser superada por el propio Austin, abriendo así el camino a la teoría de los actos de discurso de Searle[4]. La oposición inicial entre dos clases de enunciados es incorporada a una distinción más radical que atañe a los niveles jerárquicos que pueden distinguirse en todos los enunciados, sean constatativos o performativos. Tiene la mayor importancia, para la discusión que sigue, que estos niveles designen *actos* diferentes. Si decir es hacer, es en términos de acto como hay que hablar del decir. Ahí reside la principal intersección con la teoría de la acción que se desarrollará posteriormente: de una forma que queda por determinar, el lenguaje se inscribe en el plano mismo de la acción.

¿Cuáles son los actos enmarañados así en el acto global de decir? Conocemos la distinción cardinal entre acto locutivo, acto ilocutivo y acto perlocutivo. El acto locutivo es la propia operación predicativa: decir algo sobre algo. No es indiferente que la denominación de acto no esté reservada al nivel ilocutivo, sino que se aplique ya al plano locutivo; queda así claro que *no son los enunciados los que refieren, sino los hablantes los que hacen referencia:* tampoco son los enunciados los que tienen un sentido o significan, sino que son los locutores los que quieren decir esto o aquello, los que entienden una expresión en tal o cual sentido.

[4] J. R. Searle, *Les actes de langage,* trad. fr. de H. Pauchard, París, Hermann, 1972 (trad. cast. de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Cátedra, 2ª ed., 1986). Prefiero traducir *speech-act* por «acto de discurso», para señalar la especificidad del término *speech* en relación con el demasiado general de lenguaje. Por otro lado, el término «discurso» subraya el parentesco entre el *speech-act* de los analistas de lengua inglesa y la *instancia de discurso [instance de discours]* del lingüista francés É. Benveniste.

De este modo, el acto ilocutivo se articula sobre un acto más fundamental, el acto predicativo. En cuanto al acto ilocutivo, éste consiste, como su nombre indica, en lo que el hablante *hace al* hablar; este hacer se expresa en la «fuerza» en virtud de la cual, según los casos, la enunciación «equivale a» constatación, mandato, consejo, promesa, etc. La noción de fuerza ilocutiva permite así generalizar, más allá de los performativos propiamente dichos, la implicación del hacer en el decir: en los propios constatativos está incluido un hacer que permanece la mayoría de las veces sin decir, pero que se puede explicitar haciendo preceder el enunciado de un *prefijo* del tipo «afirmo que», totalmente comparable al «prometo que», forma en la que cabe inscribir cualquier promesa. El procedimiento no tiene nada de arbitrario: cumple el criterio de sustitución establecido en semántica lógica; los dos enunciados: «el gato está encima del felpudo» y «afirmo que el gato está encima del felpudo», tienen el mismo valor de verdad. Pero uno tiene la transparencia de un enunciado enteramente atravesado por su objetivo referencial, y el otro la opacidad de un enunciado que remite reflexivamente a su propia enunciación. El prefijo de los performativos explícitos se convierte así en modelo para la expresión lingüística de la fuerza ilocutiva de todos los enunciados.

En tales prefijos es donde el «yo» es llevado a la expresión. Por otra parte, con el «yo» del prefijo, una situación compleja de interlocución es la que parece contribuir al sentido completo del enunciado. Ahora bien, a esta situación de interlocución pertenece el hecho de que a un locutor en primera persona corresponda un *interlocutor* en segunda persona al que se dirige el primero. Así pues, no hay ilocución sin alocución y, por implicación, sin un «alocutor» o destinatario del mensaje. La enunciación que se refleja en el sentido del enunciado es así, de golpe, un fenómeno bipolar: implica simultáneamente un «yo» que dice y un «tú» a quien el primero se dirige. «Afirmo que» es igual a «*te* declaro que»; «prometo que» es igual a «*te* prometo que». Resumiendo, enunciación es igual a interlocución. Así empieza a tomar forma un tema que no irá sino ampliándose en los estudios siguientes, a saber, que todo avance en dirección a la ipseidad del hablante o del agente tiene como contrapartida un avance semejante en la alteridad del interlocutor. En el estadio alcanzado por el presente estudio, esta correlación todavía no tiene el carácter dramático que introducirá, en el centro de la interlocución, la confronta-

ción polémica entre dos programas narrativos. En este sentido, la teoría de los actos de discurso no nos da más que el esqueleto dialógico de intercambios interpersonales altamente diversificados.

Podemos aportar una precisión complementaria a esta relación alocutiva, sin dejar el plano de la enunciación, completando la teoría de los actos de discurso con la de la enunciación que ha propuesto H. Paul Grice [5], teoría según la cual toda enunciación consiste en una intención de significar que implica en su objetivo la esperanza de que el interlocutor se proponga, por su parte, reconocer la intención primera por lo que ella quiere ser. La interlocución así interpretada se manifiesta como un intercambio de intencionalidades que se buscan recíprocamente. Esta circularidad de intenciones exige que sean situadas en el mismo plano la reflexividad de la enunciación y la alteridad implicada en la estructura dialógica del intercambio de intenciones.

Ésta es, a grandes rasgos, la contribución de la teoría de los actos de discurso a la determinación del sí. Se trata ahora de preparar la esperada confrontación entre la teoría referencial y la de la enunciación reflexiva mediante algunas observaciones críticas sobre la naturaleza del sujeto exhibido por la teoría de la enunciación.

II. EL SUJETO DE LA ENUNCIACIÓN

Vamos a poner ahora nuestra atención crítica en la relación entre la enunciación y el «enunciador».

A primera vista, esta relación no parece plantear problemas. Si la reflexión del hecho de la enunciación en el enunciado, volviendo a emplear la fórmula de Récanati, introduce un grado de opacidad en medio del objetivo referencial que atraviesa el sentido del enunciado, no parece, en principio, que la relación —inherente a la

[5] H. P. Grice, «Meaning», *The Phil. Rev.*, vol. LXVI, 1957, pp. 377-378; «Utterer's Meaning and intentions», en *The Phil. Rev.*, vol. LXXVIII, 1969, pp. 147-177; «Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning», en J. R. Searle (comp.), *The philosophy of Language*, Oxford, Oxford University Press, 5.ª ed., 1977, pp. 54-70.

enunciación— entre el acto de discurso, como tal acto, y su autor, sea en sí misma opaca; no hay lugar, en suma, para suponer que el sujeto de la enunciación deba constituir lo opaco de lo opaco.

¿No se descubre, sin ambigüedad, la implicación del enunciador en la enunciación mediante la posibilidad de agregar a todos los actos ilocutivos la fórmula desarrollada en los performativos explícitos —«yo afirmo que», «yo ordeno que», «yo prometo que»? ¿No es en este mismo prefijo donde el «yo» está marcado, y no es a través de este prefijo como el «yo» atestigua su presencia en toda enunciación[6]?

Por otra parte, gracias a esta mención del sujeto en el prefijo intensivo de los enunciados extensivos, resulta posible reagrupar, como dos grandes conjuntos coordinados bajo la égida de la pragmática, la teoría de los actos de discurso que acabamos de resumir y la teoría de los *indicadores* tratada por primera vez bajo el título de los procedimientos de individualización, en la perspectiva, pues, de una semántica referencial. Esta reagrupación demuestra ser beneficiosa para cada uno de los dos interlocutores. Por una parte, el análisis de los actos de discurso encuentra, en el funcionamiento de los indicadores, el complemento requerido para amarrar, por así decir, el enunciador a la enunciación. Por otro lado, los indicadores —«yo», «esto», «aquí», «ahora»— están disociados de las otras dos categorías de operadores de individualización introducidos en el primer estudio, a saber, los nombres propios y las descripciones definidas, los cuales son remitidos a la semántica, mientras que los primeros son atraídos al espacio de gravitación de la pragmática.

Más aún, a la vez que los indicadores tomados en bloque son separados del lote de los operadores de individualización, el «yo» es promovido, por su parte, al primer rango de los indicadores, los cuales, contemplados al margen de la relación de reflexividad de la enunciación, no presentan ningún orden privilegiado. Puesto en relación con el acto de enunciación, el «yo» se convierte en el primero de los indicadores; indica a aquel que se designa a sí

[6] Es un problema saber si el nexo entre el «yo» y la enunciación que lo incluye no pone de manifiesto la problemática más amplia de la atestación que hemos visto aflorar por primera vez con motivo de la relación de adscripción de los predicados psíquicos a la entidad personal. La cuestión se precisará a lo largo de los estudios que siguen.

mismo en toda enunciación que contenga la palabra «yo», llevando tras él el «tú» del interlocutor. Los demás indicadores —los deícticos: «esto», «aquí», «ahora»— se reagrupan en torno al sujeto de la enunciación: «esto» indica todo objeto situado en la cercanía del enunciador; «aquí», es el lugar mismo en que éste se encuentra; «ahora» designa todo acontecimiento contemporáneo de aquel en el que el enunciador pronuncia la enunciación.

Al convertirse así en el eje del sistema de los indicadores, el «yo» se manifiesta en su extrañamiento con relación a cualquier entidad susceptible de ser ordenada en una clase, caracterizada o descrita. «Yo» designa tan escasamente el referente de una referencia identificante como lo que parece ser su definición, esto es: «toda persona que se designa a sí misma al hablar», no se deja reemplazar por las circunstancias de la palabra «yo». No hay equivalencia, desde el punto de vista referencial, entre «yo estoy contento» y «la persona que se designa está contenta»; este fracaso de la prueba de sustitución es aquí decisivo; atestigua que la expresión no pertenece al orden de las entidades susceptibles de ser identificadas por vía referencial. Por tanto, es profunda la sima lógica entre la función de índice, que es la del «yo», y la de referente, en el sentido del primer estudio[7].

La singularidad del funcionamiento de los indicadores, que acaba de consolidar la teoría de los actos de discurso, está confirmada por un rasgo decisivo con el que terminaremos la revisión de las experiencias de la pragmática concernientes a la posición del sujeto en el discurso. Este rasgo sella la autonomía del presente enfoque del sujeto en relación con el enfoque a través de la referencia identificante. La dicotomía entre ambos enfoques está marcada de modo espectacular por el tratamiento opuesto de los *pronombres personales* que propone. Mientras que, en el enfoque referencial, se privilegia la tercera persona, o al menos cierta forma de tercera persona, a saber, «él/ella», «alguien», «cada uno», «uno» y «se», la teoría de los indicadores, una vez unida a la de los actos de discurso, no sólo privilegia la primera y la segunda persona, sino que excluye expresamente la tercera. Nos viene ahora a la mente el anatema de Benveniste contra la tercera per-

[7] Le corresponde una diferencia, muy conocida igualmente desde Wittgenstein, entre «describir» y «mostrar». El «yo» puede ser indicado o mostrado, no referido o descrito. Más tarde, sacaremos de ello algunas consecuencias.

sona[8]. Según él, sólo la primera y la segunda personas gramaticales merecen ese nombre, siendo la tercera la no persona. Los argumentos a favor de esta exclusión se reducen a uno solo: bastan el «yo» y el «tú» para determinar una situación de interlocución. La tercera persona puede ser cualquier cosa de la que se habla, objeto, animal o ser humano: lo confirman los usos incoordinables entre sí del pronombre francés «il» —*il pleut, il faut, il y a,* etc.—, así como la multiplicidad de las expresiones de tercera persona —uno/se, cada uno, eso, etc. Si la tercera persona es tan inconsistente gramaticalmente, se debe a que no existe como persona, al menos en el análisis del lenguaje que toma como unidad de cómputo la instancia del discurso conferida a la frase. No se pueden soldar la primera y la segunda persona al acontecimiento de la enunciación de mejor manera que excluyendo del campo de la pragmática la tercera persona, de la que se habla solamente como de otras cosas.

Dicho esto, ¿este pacto establecido entre la enunciación y los indicadores «yo-tú», seguidos de los deícticos «esto», «aquí», «ahora», hace imposible cualquier discordancia entre la teoría de la enunciación y la de su sujeto?

Sin embargo, dos o tres observaciones que hemos dejado pasar desapercibidas deberían habernos alertado: la primera atañe al término clave de la teoría de los actos de discurso: que es, precisamente, el *acto,* y no el agente, y, en el acto, la fuerza ilocutiva, es decir, según la definición que de ella da G. G. Granger, «lo que permite dar a los mensajes funciones específicas de comunicación o permite precisar las condiciones de su ejercicio»[9]. El «elemento ilocutivo», según la prudente expresión de Granger, puede ser definido y sometido a una sutil tipología, sin que se haga expresamente mención del autor del discurso. A costa de esta elisión, las condiciones transcendentales de la comunicación pueden ser enteramente «despsicologizadas» y tenidas por reglas de la lengua, no del habla. Pero ¿hasta dónde puede llegar la «despsicologización», si aún hay que contar con un *ego*?

[8] É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale,* París, Gallimard, 1966 (trad. cast. de Juan Almela, *Problemas de lingüística general,* México, Siglo XXI, 1971); «Le langage et l'expérience humaine», *Problèmes du langage,* París, Gallimard, col. «Diogène», 1966, repetido en *Problèmes de linguistique générale II,* París, Gallimard, 1974.

[9] G. G. Granger, *Langages et Épistémologie,* París, Klincksieck, 1979, p. 170.

Una segunda observación que ha quedado sin subrayar aumenta nuestra perplejidad: la reflexividad de la que hasta ahora hemos venido hablando, ha sido atribuida constantemente, no al sujeto de la enunciación, sino al propio hecho de la enunciación: recuerdo la fórmula de Récanati: «en el sentido de un enunciado se refleja el hecho de su enunciación» (*La transparence et l'énonciation,* p. 7). Tal declaración debería asombrarnos en la medida en que vincula la reflexividad a la enunciación tratada como un hecho, es decir, como un acontecimiento que se produce en el mundo. Lo que llamábamos hace un momento acto se ha convertido en un hecho, un acontecimiento que tiene lugar en el espacio común y en el tiempo público —en resumen, un hecho que acontece en el mismo mundo que los hechos y los estados de cosas enfocadas referencialmente por los enunciados declarativos o asertivos.

Finalmente, es el estatuto de cosa del signo, del que más arriba hemos dicho que señala la propia opacidad del signo, el que es puesto en primer plano por la reflexión del hecho de la enunciación en el sentido del enunciado. A este respecto, las declaraciones de Récanati son inequívocas: «un enunciado es algo en virtud de su enunciación» (*ibid.,* p. 26); y además: «la enunciación [...] se plantea como algo que es [...]» (*ibid.,* p. 27). En último extremo, habría que decir que la reflexividad no está intrínsecamente ligada a un sí en el sentido estricto de una conciencia de sí. A través de la fórmula: «en el sentido de un enunciado se refleja el hecho de su enunciación», la expresión «se refleja» podría, igualmente, ser reemplazada por «se reflexiona». La paradoja que aquí se roza es la de una reflexividad sin ipseidad; un «se» sin «sí mismo»; dicho de otro modo, la reflexividad característica del hacer de la enunciación se parece más a una referencia invertida, a una retrorreferencia, en la medida en que se remite a la *factualidad* que hace opaco al enunciado. Al mismo tiempo, en lugar de oponer entre sí una reflexividad reacia a toda caracterización en términos de referencia y el objetivo de un hecho extralingüístico, que sólo él vale como objetivo referencial, oponemos solamente *sui*-referencia a referencia *ad extra.* Pero ¿son dos nociones equivalentes la de reflexividad y la de *sui*-referencia? ¿No desaparece el «yo», en cuanto *yo,* desde el momento en que se confieren al enunciado dos referencias de dirección opuestas, la una hacia la cosa significada y la otra hacia la cosa significante? De hecho, el desliza-

miento estaba contenido en la definición del signo heredada de los antiguos: una cosa que representa a otra cosa. Ahora bien, ¿cómo un acto puede no ser más que una cosa? Más aún, ¿cómo el sujeto que refiere y significa, puede ser designado como una cosa sin dejar de ser un sujeto? ¿No hemos perdido de vista ahí dos de las conquistas más importantes de la teoría de la enunciación, a saber:

1) que no son los enunciados, ni siquiera las enunciaciones, los que refieren, sino, como hemos recordado más arriba, los sujetos hablantes, que emplean recursos del sentido y de la referencia del enunciado para intercambiar sus experiencias en una situación de interlocución;

2) que la situación de interlocución no tiene valor de acontecimiento más que en la medida en que los autores de la enunciación son puestos en escena por el discurso en acto y, junto con los enunciadores de carne y hueso, *su* experiencia del mundo, *su* perspectiva del mundo que *ninguna* otra *puede* sustituir?

Esta desviación de la pragmática hacia un concepto de *sui*-referencia, en el que se subraya principalmente la *factualidad* de la enunciación, sólo puede atajarse si aceptamos detenernos un momento en cierto número de paradojas, de aporías incluso, a las que da acceso la pragmática, puesto que se examina el estatuto del sujeto de la enunciación como tal, y no sólo el acto de enunciación tratado como un hecho, como acontecimiento que ocurre en el mundo, en este mismo mundo al que pertenecen las cosas a las que hacemos referencia *ad extra.* Enfrentarse a estas paradojas y aporías es colocarse en la trama de la pregunta *¿quién?* —¿quién habla?—, tal como la hemos visto en el origen de la problemática de la *identificación.*

La primera paradoja es la siguiente: la expresión «yo» está afectada por una extraña ambigüedad: Husserl hablaba, a este respecto, de expresión necesariamente ambigua. Por un lado, «yo», como pronombre personal perteneciente al sistema de la lengua, es un miembro del paradigma de los pronombres personales. En ese concepto, es un término vacío que, a diferencia de las expresiones genéricas que conservan el mismo sentido en empleos diferentes, designa siempre una persona distinta en cada nuevo empleo; «yo», en este primer sentido, se aplica a cualquiera que al hablar se designe a sí mismo y que, asumiendo esta palabra, tome

bajo su responsabilidad todo el lenguaje, según la hermosa expresión de Benveniste. En ese aspecto de término vacío, «yo» es un término viajero, una posición respecto a la cual varios enunciadores virtuales son sustituibles entre sí; de ahí el término de *shifter* que se ha atribuido a todos los términos similares en la serie de los deícticos, y que traduce mal el término «embrague», a menos que, de la metáfora mecánica, se mantenga el preciso fenómeno del cambio de embrague: a saber, la asignación del término vacío a un solo enunciador efectivo actual, que asume, *hic et nunc,* la fuerza ilocutiva del acto de enunciación. Pero, al mismo tiempo, hemos pasado de un sentido a otro de la expresión «yo». Ya no es el aspecto *sustituible* del término viajero, del *shifter,* el que destacamos, sino, por el contrario, la *fijación* producida por la toma de la palabra. Hemos pasado del punto de vista paradigmático, en virtud del cual «yo» pertenece al cuadro de los pronombres, al punto de vista sintagmático, por el que «yo» designa siempre una persona con exclusión de cualquier otra, la que habla aquí y ahora. Llamemos, con G. G. Granger [10], *anclaje* a esta remisión a una posición insustituible, a un único centro de perspectiva sobre el mundo. La paradoja consiste, precisamente, en la aparente contradicción entre el carácter sustituible del *shifter* y el carácter insustituible del fenómeno de anclaje.

Es cierto que podemos dar una explicación de esta primera paradoja sin salir de la pragmática; pero la solución propuesta no hará más que aplazar un poco la dificultad. La explicación en cuestión descansa en la distinción que hace Peirce entre *type* y *token* [11] —tipo y muestra—, que tendremos buen cuidado de no confundir con la de género y particular, por cuanto que no vale más que para los índices. El tipo es de la categoría del «en cada caso», la muestra es de la categoría del «una sola vez», en el plano efectivo de la instancia de discurso. Entre los dos desaparece toda contradicción, si queremos considerar que el tipo implica, en su misma noción, una elección obligatoria entre los candidatos al

[10] G. G. Granger, *ibid.,* pp. 174-175. La exploración de las paradojas contiguas al sujeto de la enunciación le debe mucho a esta obra.

[11] *Cf.* C. S. Peirce, *Collected Papers,* IV, 537, citado por F. Récanati, *La transparence et l'énonciation,* ob. cit., p. 274; *cf.* igualmente C. S. Peirce, *Écrits sur le signe,* reunidos, traducidos y comentados por G. Deledalle, París, Éd. du Seuil, col. «L'ordre philosophique», 1978, p. 190.

puesto de sujeto hablante[12]. En virtud de esta elección obligatoria, el *shifter* ejerce una función de distribución, apoyándose en el «en cada caso» que regula la asignación exclusiva del término «yo» a un solo locutor actual. Podemos decir entonces, sin más paradojas, que el anclaje actual de la muestra «yo» es correlativo al carácter sustituible del tipo «yo», en el sentido distributivo y no genérico de la constitución del índice. Volvemos a Husserl: la anfibología del «yo» es la de una significación necesariamente *ocasional.* El término ocasional tiene el sentido muy preciso de vincular el «en cada caso» del tipo al «una sola vez» de la muestra.

¿Elimina esta distinción entre tipo y muestra toda paradoja sobre el «yo»? Podemos ponerlo en duda, si consideramos que es perfectamente compatible con una interpretación de la reflexividad en el sentido de sui-referencia, es decir, de una remisión a la factualidad de un acontecimiento espaciotemporal que ocurre en el mundo. Precisamente, del acto de enunciación, entendido como hecho mundano, podemos decir que sólo tiene lugar una sola vez y que sólo tiene existencia en el instante en que se produce la enunciación. Hablamos entonces de las diferentes circunstancias de un mismo signo, que no difieren numéricamente más que por su posición espaciotemporal, pero que ilustran el mismo tipo. El signo en cuestión es el acto de enunciación tratado como un hecho. Entonces el «yo» ya sólo es enfocado oblicuamente, es decir, como expresión marcada dentro de un performativo explícito de la forma: «afirmo que», «ordeno que», «prometo que», etcétera.

Que la distinción entre tipo y muestra tiene como envite preferente la enunciación más bien que al enunciador, está confirmado por los análisis altamente técnicos, en los que no entraré, de las expresiones llamadas *token-reflexives.* Estas expresiones son realmente enunciaciones sometidas a la jurisdicción de la teoría de los actos de discurso; pero no tenemos empacho en decir de ellas que remiten a un hecho que tiene lugar en el espacio y en el tiempo público, en una palabra, en el mundo[13]. De este modo, se

[12] A diferencia de la «sustituibilidad» del enunciador, característica del *shifter,* observa Granger, «la fijación de la devolución de cada mensaje constituye una elección obligatoria, reguladora de la comunicación» (*Langages et épistémologie,* ob. cit., p. 174).

[13] *Cf.* Récanati, *La transparence et l'énonciation,* ob. cit., pp. 153-171 (cap. VIII) «La token-réflexivité». «[...] la enunciación, por alguien, de esta frase [el agua

elude la paradoja, que no surje más que cuando «tematizamos» por sí mismo al sujeto de la enunciación. Pero esta paradoja no puede ocultarse por más tiempo, desde el momento en que nos enfrentamos a la extrañeza de la relación que puede tener un locutor singular con la multiplicidad de *sus* enunciaciones. Si cada una de éstas constituye un acontecimiento diferente, susceptible de situarse en el transcurso de las cosas del mundo, ¿el propio sujeto común de estos múltiples acontecimientos es un acontecimiento? [14]. Recordamos las dudas de Husserl para «tematizar» de manera clara el *ego* del *cogito cogitatum.* Tampoco hemos olvidado las dificultades inherentes a expresiones metafóricas tales como *Ichstrahl,* «rayo del yo», o *Ichpol,* «yo como polo idéntico de los actos», para caracterizar la clase de difusión o de emanación que expresa la relación de un locutor único con la multiplicidad de sus actos de discurso.

Es aquí donde la paradoja se transforma en aporía. De nada nos sirve ya la relación tipo-muestra, ni tampoco la relación entre el «yo» viajero *(shifter)* y el «yo» anclado. Lo que se cuestiona es la propia noción de anclaje del «yo» muestra. En efecto, ¿qué sentido podemos dar a la idea de un punto de *perspectiva singular* sobre el mundo? La aporía que nos detiene aquí es aquella en la que no ha dejado de insistir Wittgenstein desde el *Tractatus* hasta las *Investigaciones* y el *Cuaderno azul.* La llamaré aporía del anclaje. El punto privilegiado de perspectiva sobre el mundo, que es cada sujeto hablante, es el límite del mundo y no uno de sus contenidos [15]. Y sin embargo, de un modo que resulta enigmático, des-

hierve a cien grados], el hecho, para alguien, de decir eso, es un acontecimiento que tiene lugar, como todo acontecimiento, en cierto momento y en cierto lugar: este acontecimiento espacial y temporalmente determinado, es el decir, o la enunciación. El hecho de decir algo es un acontecimiento, como el hecho de romperse una pierna, como el hecho de recibir una condecoración, como el hecho de nacer o de morir. La expresión «el hecho de decir» subraya lo episódico de la enunciación en cuanto que es un hecho: un hecho es, ante todo, algo que «tiene lugar», o que «es el caso», según la expresión inglesa (*ibid.*, p. 153).

[14] La cuestión del estatuto del acontecimiento en una investigación sobre la ipseidad volverá a plantearse varias veces a lo largo de esta obra, particularmente en la discusión de las tesis de Donald Davidson sobre la acción (tercer estudio) y de las de Derek Parfit sobre la identidad personal (sexto estudio).

[15] Con razón dice Granger: «La remisión a la enunciación no es del mismo orden que las remisiones propiamente semánticas. La enunciación no se encuentra entonces señalada *en* el mundo del que se habla; está tomada como referencia límite de este mundo [...]» (*Langages et épistémologie,* ob. cit., p. 174). La cláusula

pués de haber parecido obvio, el *ego* de la enunciación aparece *en el mundo,* como atestigua la asignación de un nombre propio al portador del discurso. En efecto, soy yo, fulano, P. R., quien es y quien no es el límite del mundo. A este respecto, el texto siguiente del *Cuaderno azul* hace más patente la aporía: «Con *yo* [en «yo veo»], no he querido decir: L. W., si bien, al dirigirme a otro, podría decir: "Ahora es L. W. quien ve realmente", aunque no sea eso lo que yo haya querido decir» (*Cahier bleu,* pp. 66-67)[16]. La no coincidencia entre el «yo» límite del mundo y el nombre propio que designa a una persona real, cuya existencia es atestiguada por el estado civil, conduce a la última aporía del sujeto hablante. La aporía quedaba oculta en una versión de la pragmática según la cual el reenvío reflexivo se haría no tanto al *ego* de la enunciación como al *hecho* de la enunciación, tratado como un acontecimiento del mundo. La reflexividad podía entonces ser asimilada, sin dificultad aparente, a una especie sutil de referencia, la referencia al acontecimiento del mundo que es la enunciación. La enunciación se alineaba así con las cosas del mundo de las que se habla. Esta asimilación ya no es posible, al menos sin que hayamos tomado en consideración la aporía del anclaje, desde el momento en que el acento recae en el acto, en el hecho de la enunciación, y, dentro de este acto, en el «yo-tú».

restrictiva con la que acaba la cita no cobrará todo su sentido más que a través de la tentativa que más tarde haremos de conjugar reflexividad y referencialidad.

[16] Texto citado y traducido por Granger, *ibid.,* p. 175. Granger cita además: «La palabra "yo" no quiere decir lo mismo que *L. W.,* ni quiere decir lo mismo que la expresión "la persona que habla ahora". Pero esto no significa que *L. W.* y *yo* quieran decir personas diferentes. Todo lo que eso significa es que estas palabras son instrumentos diferentes en nuestro lenguaje» *(ibid.).* Compararemos las traducciones de Granger con las de Guy Durand (L. Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun,* París, Gallimard, 1965, reimpreso en col. «Tel», París, Gallimard, 1988, pp. 145, 147). Granger ve esencialmente en esta aporía la confirmación del carácter no empírico de las condiciones de posibilidad de la comunicación: «Si adoptamos este punto de vista, vemos que el fenómeno de *anclaje,* como posición privilegiada de un centro de perspectiva, expresa una condición no empírica de la comunicación completa de una experiencia» *(ibid.).*

III. LA CONJUNCIÓN DE LAS DOS VÍAS DE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Para resolver esta aporía es preciso, en mi opinión, hacer converger las dos vías de la filosofía del lenguaje, la vía de la referencia identificante y la de la reflexividad de la enunciación. Al final de la primera vía, como recordamos, la persona aparecía como un particular de base irreductible a ningún otro: era el «él» del que se habla y al que se atribuyen predicados físicos y psíquicos. Al final de la segunda vía, el sujeto aparece como la pareja del que habla y de aquel al que el primero habla, con exclusión de la tercera persona, convertida en una no-persona. Ahora bien, la convergencia de las dos empresas está asegurada por los préstamos que deben hacerse mutuamente para cumplir su propia misión. Recordemos que la tercera persona, según la teoría de la referencia identificante, no adquiere su significación completa de persona más que si la atribución de sus predicados físicos está «acompañada», por emplear la expresión de Kant, de la capacidad de designarse a sí mismo, transferida de la primera a la tercera persona, a modo de cita entrecomillada. La otra, la tercera persona, dice en su interior: «yo afirmo que». He aquí que ahora el fenómeno de anclaje no se hace comprensible más que si el «yo» del «yo afirmo que» está sacado del prefijo de un verbo de acción y asentado por sí mismo como una persona, es decir, un particular de base entre las cosas de las que se habla. Esta asimilación entre el «yo» que habla a «tú» y el «él/ella» del que se habla, actúa en sentido inverso a la asignación al «él/ella» del poder de designarse a sí mismo. El acercamiento consiste esta vez en una objetivación de tipo único, a saber, la asimilación entre el «yo», sujeto de enunciación, y la persona, particular de base irreductible. La noción de sui-referencia, cuya coherencia sospechábamos más arriba, es, en efecto, el compuesto que surge del nuevo cruce entre reflexividad y referencia identificante.

Antes de plantear la cuestión de saber si esa mezcla del «yo» reflexivo y de la persona referida no está constituida arbitrariamente o, dicho de otro modo, si se trata de algo más que de un hecho inevitable de lenguaje, pero imposible de derivar de nada que pertenezca al orden de lo fundamental, es importante mostrar que el entrecruzamiento de las dos vías de la filosofía del lenguaje rige

el funcionamiento de todos los indicadores y puede ser identificado a partir de operaciones lingüísticas muy precisas.

El deíctico «ahora» ofrece un buen punto de partida para esta demostración, ya que, además, es la caracterización de la enunciación como acontecimiento, o instancia de discurso, la que ha dado ocasión de asimilar el acto de lenguaje a un hecho. Por otra parte, dispongo aquí de un análisis detallado del deíctico temporal que copio de mi trabajo anterior, *Temps et récit III.* He tratado de demostrar en esa obra que lo que designamos con el término «ahora» es el resultado de la conjunción entre el presente vivo de la experiencia fenomenológica del tiempo y el instante cualquiera de la experiencia cosmológica. Ahora bien, esta conjunción no consiste en una simple yuxtaposición entre nociones pertenecientes a distintos universos de discurso; descansa en operaciones precisas que garantizan lo que he llamado *inscripción* del tiempo fenomenológico en el tiempo cosmológico y cuyo modelo es la invención del tiempo del calendario. De esta inscripción resulta un *ahora fechado.* Sin fecha, la definición del presente es puramente reflexiva: ocurre ahora todo acontecimiento contemporáneo del momento en que hablo; reducida a sí misma, la sui-referencia del momento del habla no es más que la tautología del presente vivo: por eso, somos siempre hoy. Salimos de la tautología planteando la pregunta: ¿a qué día estamos? La respuesta consiste en dar una fecha; es decir, en hacer corresponder el presente vivo con uno de los días enumerados en el calendario. El ahora fechado es el sentido completo del deíctico «ahora».

Lo mismo ocurre con el «aquí»: se opone al «allá» por ser el lugar en el que me hallo corporalmente; este lugar absoluto tiene el mismo carácter de límite del mundo que el *ego* de la enunciación; la metáfora espacial de la orientación en el espacio está incluso en el origen de la idea del sujeto como centro de perspectiva no situado en el espacio ocupado por los objetos de discurso; hablando en términos absolutos, «aquí», como lugar en el que me encuentro, es el punto cero respecto al cual todos los lugares se convierten en próximos o en lejanos. En este sentido, «aquí» no está en ninguna parte. Y sin embargo, el empleo del «aquí» en la conversación implica un saber topográfico mínimo, gracias al cual puedo situar mi aquí con relación a un sistema de coordenadas cuyo punto de origen es tan «cualquiera» como el instante del tiempo cosmológico. El lugar funciona igual que la fecha, esto es,

por inscripción del aquí absoluto en un sistema de coordenadas objetivas. En virtud de esta inscripción, comparable al fenómeno de la datación, la significación completa del deíctico «aquí» es la de un *aquí localizado.*

De los deícticos «ahora» y «aquí», podemos volver a los indicadores «yo-tú». La conjunción entre el sujeto, límite del mundo, y la persona, objeto de referencia identificante, descansa en un proceso de la misma naturaleza que la inscripción, ilustrada por la datación del calendario y la localización geográfica. Que el fenómeno de anclaje es asimilable a una inscripción, lo atestigua cumplidamente la expresión que intrigaba tanto a Wittgenstein: «yo, L. W.». La relación entre el pronombre personal «yo», tomado como sujeto de atribución, y el nombre propio, como designación de la muestra de un particular de base, es una relación de inscripción en el sentido institucional del término. «Yo» está literalmente inscrito, en virtud de la fuerza ilocativa de un particular acto de discurso, la *denominación,* en la lista pública de los nombres propios, según las reglas convencionales que rigen la atribución de los apellidos y de los nombres (así, en Francia y en otros países, el apellido es impuesto por las reglas de parentesco —reglas matrimoniales, reglas de filiación— y el nombre elegido, de modo relativamente libre, por parientes legales, por tanto, por otros distintos del que lleva el nombre; en este sentido, es enteramente un acto de inscripción). La expresión es tan apropiada que lo que llamamos partida de nacimiento de una persona contiene una triple inscripción: un nombre propio conforme a las reglas de denominación, de las que acabamos de hablar, una fecha conforme a las reglas de datación de calendario, un lugar de nacimiento según las reglas de localización en el espacio público; todo ello inscrito en los registros del estado civil. Así inscrito, el «yo» está, en el sentido propio del término, registrado. De este registro resulta lo que se enuncia: «Yo, fulano, nacido el..., en ...». Así también, «yo» y «P. R.» quieren decir la misma persona. No es, pues, arbitrario que la persona, objeto de referencia identificante, y el sujeto, autor de la enunciación, tengan la misma significación; opera la conjunción una inscripción de un tipo especial, efectuada por un acto especial de enunciación, la *denominación.*

Una última cuestión nos detendrá en el umbral de nuestra conclusión provisional. ¿Podemos fundamentar esta asimilación

entre la persona de la referencia identificante y el «yo», muestra reflexiva, en una realidad más fundamental?

A mi entender, no podemos, como no sea saliendo de la filosofía del lenguaje e interrogándonos sobre la clase de ser que puede así prestarse a una doble identificación como persona objetiva y como sujeto que reflexiona. El fenómeno de anclaje sugiere por sí mismo la dirección en la que habría que comprometerse; es la misma que el análisis precedente ha indicado ya, esto es, la significación absolutamente irreductible del propio cuerpo. Recordemos que la posibilidad de atribuir a la misma cosa predicados físicos y psíquicos nos había parecido fundamentada en una doble estructura del propio cuerpo, a saber, su estatuto de realidad física observable y su pertenencia a lo que Husserl llama, en la quinta *Meditación cartesiana,* la «esfera de lo propio» o de lo «mío». El mismo pacto de doble fidelidad del propio cuerpo fundamenta la estructura mixta del «yo, fulano»; como cuerpo entre los cuerpos, constituye un fragmento de la experiencia del mundo; como mío, comparte el estatuto del «yo» entendido como parte de la referencia límite del mundo; dicho de otro modo, el cuerpo es a la vez un hecho del mundo y el organismo de un sujeto que no pertenece a los objetos de los que habla. Esta extraña constitución del propio cuerpo se extiende desde el sujeto de la enunciación hasta el propio acto de enunciación: en cuanto voz lanzada al exterior mediante la expiración y articulada por la fonación y toda la mímica, la enunciación comparte la suerte de los cuerpos materiales. En cuanto expresión del sentido buscado por un sujeto hablante, la voz es el vehículo del acto de enunciación por cuanto que remite al «yo», insustituible centro de perspectiva sobre el mundo.

Estas breves reflexiones anticipan el momento en que habrá que salir del plano del lenguaje en el que nos mantenemos estrictamente en esta primera serie de investigaciones. El extraño estatuto del propio cuerpo incumbe a una problemática más amplia que tiene como reto el estatuto ontológico de este ser que somos, que viene al mundo en forma de corporeidad.

TERCER ESTUDIO

UNA SEMÁNTICA DE LA ACCIÓN SIN AGENTE

Los dos estudios que siguen están dedicados a la teoría de la acción, en el sentido restrictivo que a este término se ha dado en las obras en lengua inglesa reunidas con ese título. Estos estudios mantienen con los precedentes una relación de gran complejidad. Por un lado, la filosofía del lenguaje que acabamos de exponer, desempeña, con relación a la teoría de la acción, el papel de *organon,* por cuanto que esta teoría emplea, en la descripción que ofrece de las frases de acción, los análisis ya clásicos de la referencia identificante y de los actos de discurso. Por otro lado, las acciones son entidades tan relevantes, y el nexo entre la acción y su agente constituye una relación tan original, que la teoría de la acción se ha convertido en algo muy distinto de una simple aplicación del análisis lingüístico esbozado más arriba. Es más, al conquistar la autonomía de una disciplina distinta, la teoría de la acción ha hecho aparecer, como de rebote, nuevos recursos del lenguaje, tanto en su dimensión pragmática como en su dimensión semántica. Al mismo tiempo, las dificultades, paradojas, aporías en las que habían desembocado los estudios precedentes, adquieren nuevas proporciones dentro del nuevo contexto de la teoría de la acción.

Esta complejidad de la relación entre teoría del lenguaje y teoría de la acción será puesta a prueba, primero en el transcurso del presente estudio en la línea de la semántica filosófica, luego, a lo largo del estudio siguiente, en la línea de la pragmática del lenguaje. El enigma de la relación entre la acción y su agente se explorará una y otra vez, pero con recursos diferentes que resultan de la distinción inicial entre semántica y pragmática. Nos preguntaremos: ¿qué enseña la acción acerca de su agente? ¿En qué medida esta eventual enseñanza contribuye a precisar la diferencia entre *ipse* e *idem*?

En el umbral del presente estudio, se imponen dos observacio-

nes previas. En primer lugar, debe entenderse que, en una semántica de la acción, puede tratarse del agente de la acción, de la misma manera que, en el análisis de los particulares de base de nuestro primer estudio, la persona *de la que* se habla pudo ser designada como la entidad a la que son atribuidos (adscritos) predicados de órdenes diferentes. Pero el recurso *explícito* a la reflexividad de la enunciación, por el que el sujeto del discurso se designa a sí mismo, no es de la incumbencia de una semántica centrada en la referencia identificante. Debe reconocerse desde el comienzo esta limitación si no queremos quedar decepcionados por la relativa pequeñez de los resultados de la teoría de la acción, tan rica, sin embargo, en análisis rigurosos cuando se llega al punto preciso de la determinación conceptual del agente de la acción. A decir verdad, sólo al término del próximo estudio será posible entrecruzar la vía de la referencia identificante y la de la autodesignación del sujeto hablante, y así «tematizar» de forma explícita la referencia a sí de un sujeto que actúa.

La segunda limitación de la presente indagación concierne a la estrechez del campo de los ejemplos a los que se aplica el concepto de acción. Se tratará, ciertamente, de cadenas de acciones, principalmente con ocasión del análisis del razonamiento práctico; pero dejaremos de lado el principio unificador que hace de estas cadenas de acciones esas *unidades prácticas de rango superior* que, en un posterior estudio, llamaremos *prácticas.* Ahora bien, esta segunda limitación tiene consecuencias importantes: al no hablar de las prácticas dignas de este nombre —técnicas, oficios, artes, juegos—, tampoco tendremos en cuenta los procedimientos de jerarquización entre prácticas que autorizan a hablar de la unidad narrativa de una vida. Pues bien, este dejar de lado cualquier principio unificador inherente a las prácticas, y toda jerarquización entre prácticas, supera a su vez la abstracción de los predicados *éticos* de la familia, tanto de lo bueno como de lo justo; en efecto, sólo las unidades prácticas de rango superior asumen de manera explícita, más allá del encadenamiento lógico del que hablaremos aquí, una significación teleológica según lo bueno, y deontológica, según lo justo. Esta segunda limitación es perfectamente legítima, por cuanto que la semántica de la acción se limita por principio a describir y a analizar los discursos en los cuales el hombre dice su hacer, con exclusión de toda actitud prescriptiva en términos de permitido y de prohibido. En esta misma medida,

el agente de la acción estará lejos de poder igualarse a un sí responsable de su palabra y de su acción. Por tanto, no habrá que asombrarse si el propio autor de la acción aparece como agente éticamente neutro, sustraído a la alabanza y al reproche.

I. EL ESQUEMA CONCEPTUAL DE LA ACCIÓN Y LA PREGUNTA *¿QUIÉN?*

En una primera aproximación, la investigación parece prometedora en cuanto a la referencia de la acción a su agente. Acción y agente pertenecen a un mismo esquema conceptual, que contiene nociones tales como circunstancias, intenciones, motivos, deliberación, moción voluntaria o involuntaria, pasividad, coacción, resultados queridos, etc. El carácter abierto de esta enumeración es aquí menos importante que su organización en red. En efecto, lo que importa al sentido de cada uno de estos términos, es su pertenencia a la misma red que todos los demás; relaciones de inter-significación rigen así su sentido respectivo, de tal manera que saber servirse de uno de ellos es saber servirse, de modo significante y apropiado, de toda la red. Se trata de un juego de lenguaje coherente, en el que las reglas que gobiernan el empleo de un término forman sistema con las que gobiernan el empleo de otro término. En este sentido, la red nocional de la acción comparte el mismo estatuto transcendental que el ámbito conceptual de los particulares de base. A diferencia, claro está, de los conceptos empíricos elaborados por las ciencias humanas, desde la biología hasta la sociología, toda la red tiene por función determinar lo que «cuenta como» acción, por ejemplo, en las ciencias psicológicas del comportamiento y en las ciencias sociales de la conducta. En adelante, lo que nos importará será la especificidad de esta red en relación con la determinación general del concepto de persona, adquirida en el primer estudio.

Un modo eficaz de proceder a la determinación mutua de las nociones pertenecientes a esta red de la acción, es identificar la cadena de preguntas susceptibles de ser formuladas a propósito de la acción: ¿quién hace o ha hecho qué?; ¿con vistas a qué?; ¿cómo?; ¿en qué circunstancias?; ¿con qué medios y qué resultados? Las nociones clave de la red de la acción toman su sentido de la natu-

raleza específica de las respuestas dadas a preguntas específicas que se entresignifican ellas mismas: ¿quién?, ¿qué?, ¿por qué?, ¿cómo?, ¿dónde?, ¿cuándo?

Vemos en qué sentido parece prometedor este método de análisis: se nos da un acceso privilegiado al concepto de agente por medio de las respuestas que damos a la pregunta *¿quién?* Lo que Strawson llamaba la «misma cosa», a la que se atribuyen predicados psíquicos y predicados físicos, se convierte ahora en un *alguien* como respuesta a la pregunta *¿quién?* Pues bien, esta pregunta revela una afinidad cierta con la problemática del sí tal como la hemos delimitado en la introducción. Para Heidegger, la investigación del *¿quién?* [1] pertenece a la misma circunscripción ontológica que la del sí *(Selbstheit).* Hannah Arendt [2], haciéndose eco de ello, relaciona la pregunta *¿quién?* con una especificación propia del concepto de acción, que ella opone al de trabajo y al de obra. Mientras que el trabajo se exterioriza completamente en la cosa fabricada, y la obra cambia la cultura encarnándose en documentos, monumentos, instituciones, en el espacio de aparición abierto por la política, la acción es aquel aspecto del hacer humano que reclama narración. A su vez, es función de la narración determinar el «quién de la acción». A pesar de estas manifiestas afinidades entre la teoría de la acción y la fenomenología hermenéutica, sería un error creer que la primera de ellas pueda llevar tan lejos. Para Heidegger, la dependencia de la problemática del *Selbst* en relación con el existenciario *Dasein* es la que arrastra al «quién» al mismo espacio ontológico de gravitación. En cuanto al «quién» de H. Arendt, éste está mediatizado por una teoría de la acción que se sale de los límites del presente análisis y no encontrará lugar hasta mucho más adelante, cuando pasemos de la acción, en sentido estricto, a la práctica, en el sentido amplio enunciado más arriba.

En realidad, la contribución de la teoría de la acción a la pregunta *¿quién?* es considerablemente más modesta. Por las razones que vamos a exponer, señala, incluso frecuentemente, un retroceso

[1] *Être et temps,* § 25, § 64; trad. fr. de E. Martineau, *Authentica,* 1989, pp. 114 s. y 316 s.; trad. fr. de F. Vezin, París, Gallimard, 1986, pp. 156 s. y 376 s., tr. cast. de Vicente Gaos, México, FCE, 1951.

[2] Hannah Arendt, *The Human Condition,* 1958, trad. fr. de G. Fradier, *La condition de l'homme moderne,* prólogo de Paul Ricoeur, París, Calmann-Lévy, 1961, reed., 1983, reimpreso por Agora, París, Presses Pocket, 1988, cap. V.

en relación con la problemática de Strawson, por cuanto que ésta formulaba sin rodeos la cuestión de la atribución a un «alguien», considerado una «misma cosa», de los predicados característicos de la persona. Pero es esta cuestión de la atribución la que tiende a quedar al margen, en beneficio de otra que ha resultado ser mucho más importante. ¿Cuál? Para decirlo en una palabra, es la relación entre las preguntas *¿qué?* y *¿por qué?* la que prevalece sobre la relación entre la pareja de preguntas *¿qué-por qué?* y la pregunta *¿quién?* La teoría de la acción se presenta, en primer lugar, como un desafío a una determinación del *¿quién?* heideggeriano. Nuestro problema será, al final de este estudio, convertir ese desafío en provecho, dando a la investigación sobre el *¿qué-por qué?* de la acción el gran giro a cuyo término la pregunta *¿quién?* retornará con fuerza, enriquecida por todas las mediaciones que la investigación del *¿qué-por qué?* habrá atravesado.

¿Qué es lo que explica el efecto de ocultación de la pregunta *¿quién?* por el análisis de las respuestas a las preguntas *¿qué?* y *¿por qué?* No basta con decir que, en una perspectiva semántica, ampliamente dominada por la manera como el discurso hace referencia a un algo, apenas podemos esperar encontrar respuestas a la pregunta *¿quién?* susceptibles de escapar de la determinación de un *algo* entendido como componente del mundo llamado real. Es cierto que la problemática del acontecimiento que ahora trataremos, confirmará ampliamente esta captura del *¿quién?* por el «algo». Sin embargo, esta explicación no basta por cuanto que nada impide que, en el contexto referencial del algo en general, la pregunta *¿quién?* conserve una autonomía respecto a las preguntas *¿qué-por qué?* Como hemos dicho ya a propósito de Strawson, las respuestas específicas a la pregunta *¿quién?* ofrecen un considerable interés, no a pesar de, sino gracias a la limitación de la búsqueda llevada a cabo dentro de la referencia identificante. A la pregunta: ¿quién ha hecho eso?, puede responderse, bien mencionando un nombre propio, bien usando un demostrativo (él, ella, éste, aquélla), bien dando una descripción definida (el tal y el cual). Estas respuestas hacen del algo en general un alguien. No es que esto no sea nada, aunque le falte a esta identificación de la persona, como alguien que hace (o que padece), la designación por sí, a la que sólo el enfoque pragmático dará acceso haciendo surgir el binomio «yo-tú» de la situación de interlocución. Pero, aunque el enfoque referencial del agente de la acción no pueda sal-

var este umbral, al menos tiene, en contrapartida, la ventaja de mantener ampliamente abierto el abanico de los pronombres personales (yo, tú, él/ella, etc.), y por ello, la de conceder el estatuto conceptual de la persona a la tercera persona gramatical. En el plano de una simple semántica de la acción, la pregunta *¿quién?* admite todas las respuestas introducidas por cualquier pronombre personal: yo hago, tú haces, él hace[3]. Esta acogida sin discriminación de las tres personas gramaticales, en singular y en plural, sigue siendo la gran fuerza del análisis referencial.

No es, pues, el enfoque referencial como tal el que impide desplegar los recursos contenidos en las respuestas a la pregunta *¿quién?* en el campo de la acción humana. Del mismo modo, intentaremos, en el estudio siguiente, proseguir el examen iniciado ahora y reanudar, con los recursos del análisis de las respuestas a las preguntas *¿qué-por qué?*, el problema dejado en suspenso al final del presente estudio, el de la *adscripción* de la acción a su agente.

La ocultación de la pregunta *¿quién?* hay que atribuirla, a mi entender, a la orientación que la filosofía analítica ha impuesto al tratamiento de la pregunta *¿qué?* al relacionarla exclusivamente con la pregunta *¿por qué?* A pesar de las enormes diferencias que van a aparecer progresivamente entre varias modalidades de filosofías analíticas de la acción, podemos decir que todas éstas tienen en común el hecho de centrar la discusión en la cuestión de saber lo que vale —en el sentido de «lo que cuenta»— como acción entre los *acontecimientos* del mundo. Nos aplicamos a determinar el estatuto *descriptivo* de la acción precisamente en relación con la noción de *algo que pasa.* Esta orientación dada a la pregunta *¿qué?*, respecto a la noción de acontecimiento mundano, es la que contiene en potencia el borrado hasta la ocultación de la pregunta *¿quién?*, a pesar de la obstinada resistencia que las respuestas a esta pregunta oponen a su alineación con la noción eminentemente impersonal de acontecimiento. En efecto, las respuestas a la pregunta *¿qué?* aplicadas a la acción, tienden a disociarse de las

[3] Volverá a corresponder a la pragmática el ordenar la lista de los pronombres personales en función de actos de discurso diferenciados por su fuerza ilocutiva: entonces podremos decir en la confesión o en la reivindicación: soy yo quien...; en el agradecimiento o en la acusación: eres tú quien...; en la acusación o en la descripción narrativa: es él quien... Pero todas estas determinaciones pragmáticas diferenciadas se injertan en el alguien del análisis referencial.

respuestas requeridas por la pregunta *¿quién?*, desde el momento en que las respuestas a la pregunta *¿qué?* (¿qué acción ha sido hecha?) están sometidas a una categoría ontológica exclusiva, por principio, de la de la ipseidad, a saber, el acontecimiento en general, el «algo que acontece» [4].

A su vez, esta disociación entre el *¿qué?* y el *¿quién?*, por la que la problemática de la acción cae del lado de una ontología del acontecimiento anónimo, se ha hecho posible por una coalición en sentido contrario entre la pregunta *¿qué?* y la pregunta *¿por qué?:* en efecto, con el fin de determinar lo que vale como acción (pregunta *¿qué?*), se ha buscado en el modo de explicación de la acción (pregunta *¿por qué?*) el criterio mismo de lo que merece ser descrito como acción. Así, el uso del «porque» en la explicación de la acción se ha convertido en el árbitro de la descripción de lo que cuenta como acción.

II. DOS UNIVERSOS DE DISCURSO: ACCIÓN CONTRA ACONTECIMIENTO, MOTIVO CONTRA CAUSA

Por razones didácticas, distinguiré tres grados (2, 3 y 4) en esta captura del *¿qué?* por el *¿por qué?* y, finalmente, del binomio *¿qué-por qué?* por una ontología del acontecimiento impersonal. No me intereso aquí por la cronología del debate, aunque las posturas que voy a evocar están escalonadas en el tiempo casi según el orden en que las voy a mostrar. Sin embargo, mis puntos de referencia siguen siendo más teóricos que históricos.

Caracterizo el primer grado mediante dos argumentos esenciales: el primero se refiere al qué de la acción en su especificidad; el segundo, a la relación, igualmente considerada específica, entre el *¿qué?* y el *¿por qué?*

1. Respecto al primer punto, es de destacar que la teoría de la acción ha creído preservar la especificidad del actuar humano tomando ya como término de referencia la noción de acontecimiento. Esto ocurrió, al principio, para oponer acción a acontecimiento. Ve-

[4] Reanudamos aquí una discusión iniciada más arriba sobre el estatuto epistemológico y ontológico del acontecimiento. *Cf.* Segundo estudio, p. 31.

remos más adelante merced a qué trastocamiento la oposición se ha convertido en inclusión. Pero primero fue la oposición lo que prevaleció. El acontecimiento, llamado argumento, ocurre simplemente; la acción, en cambio, es lo que *hace que ocurra.* Entre ocurrir y hacer que ocurra, se abre un corte lógico, como confirma la relación de los dos términos de la oposición con la idea de verdad: lo que ocurre es objeto de una observación, por tanto, de un enunciado constativo, que puede ser verdadero o falso; lo que se hace ocurrir no es ni verdadero ni falso, pero hace verdadera o falsa la aserción de cierto suceso, es decir, la acción una vez realizada. Lo expresaremos diciendo: la acción realizada se ha convertido en un hecho; pero hacerlo verdadero es tarea del hacer. De esta oposición resulta que la «fuerza lógica de una acción» no puede derivarse de ningún conjunto de constataciones referidas a acontecimientos y a sus propiedades[5].

No subestimo los méritos de este enfoque del problema de la acción. Entre ellos, incluyo de buen grado la eliminación de algunos prejuicios fruto de una mala construcción, por parte de algunos autores, del concepto de acción; así ocurre con seudoconceptos como el de sensaciones kinestésicas, que nos harían conocer como acontecimiento interno la producción por nosotros mismos de los movimientos voluntarios; así ocurre también con las pretendidas sensaciones afectivas, que nos harían conocer nuestros deseos igualmente en cuanto acontecimientos internos. El vicio lógico consiste en que la observación interna, aquí alegada, está construida según el modelo de la observación externa; este prejuicio apoya solapadamente la búsqueda vana de algún acontecimiento interior; podemos hablar aquí de un prejuicio «contemplativo», que invita a preguntar: «¿Cómo sabe usted que hace lo que hace?» La respuesta es: «Usted lo sabrá haciéndolo».

Compararé la distinción entre hacer que ocurra y ocurrir, con

[5] Una exposición detallada de este argumento se encuentra en A. I. Melden, *Free Action,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961, y en S. T. Hampshire, *Thought and Action,* Nueva York y Notre Dame (Ind.), Notre Dame University Press, 1983. Desarrolla un argumento comparable A. Danto en *Analytical Philosophy of Action,* Cambridge, Cambridge University Press, 1973. No obstante, el autor destaca principalmente el isomorfismo que permanece entre las dos series de enunciados: por una parte, *m* no conoce a *s* más que a través de la evidencia *e;* por otra, *m* hace que suceda *a* haciendo *b.* Entre ser verdad que *s* y hacer verdad que *a* ocurra, subsiste cierta homogeneidad.

la distinción que hace E. Anscombe entre saber-cómo y saber-que [6]. El saber-cómo tiene que ver, en efecto, con acontecimientos de los que Anscombe dice que son «conocidos sin observación»; esta noción justifica, a su vez, que se hable de ellos como de «conocimiento práctico». Pero, antes de aplicarse a la noción de intención (de la que hablaremos más tarde), la noción de acontecimientos conocidos sin observación se aplica a expresiones tan primitivas como la posición de mi cuerpo y de mis miembros, y como la producción de mis gestos. El saber del gesto está en el gesto: «Este conocimiento de lo que se hace es el conocimiento práctico»; «un hombre que sabe cómo hacer las cosas tiene de ellas un conocimiento práctico» (*ibid.*, p. 48).

Estos argumentos seguramente resultan muy fuertes a primera vista. Su defecto, sin embargo —defecto de omisión, por así decir—, es el de concentrarse en el «qué» de la acción, sin tematizar su relación con el *¿quién?* Al mismo tiempo, van a revelarse muy vulnerables a una crítica que llevará a hacer de la acción una especie del género acontecimiento, más bien que un término alternativo. La ironía está en que la oposición entre acción y acontecimiento es la que ha abierto el camino a la absorción del primer término por el segundo.

2. Se producirá la misma inversión paradójica en el segundo frente abierto por la teoría de la acción. En efecto, el «qué» de la acción está especificado de manera decisiva por su relación con el *¿por qué?* Decir lo que es una acción es decir por qué se hace. Se impone esta relación de una pregunta con otra: uno apenas puede informar a otro sobre lo que hace sin decirle al mismo tiempo por qué lo hace; describir es empezar a explicar; y explicar más, es describir mejor. De esta manera, se abre un nuevo abismo lógico, esta vez entre motivo y causa. Debe señalarse que un motivo es, en cuanto tal, motivo de obrar. Está lógicamente implicado en la noción de acción hecha o por hacer, en el sentido de que no se puede mencionar el motivo sin mencionar la acción de la que es motivo. La noción de causa, al menos en el sentido de Hume, ge-

[6] E. Anscombe, *Intention,* Oxford, Basil Blackwell, 1979. No me detengo aquí en este argumento; tendrá cabida en otro ámbito conceptual, centrado en la noción de intención, en el cual veo el segundo grado de ocultación de la problemática del sí en beneficio de la del acontecimiento.

neralmente tomado como término de comparación, implica, por el contrario, una heterogeneidad lógica entre la causa y el efecto, en la medida en que puedo mencionar una sin mencionar la otra (igual que la cerilla por una parte, y el incendio, por otra). La conexión interna —necesaria y, en este sentido, lógica— característica de la motivación es exclusiva de la conexión extrínseca, contingente y, en este sentido, empírica de la causalidad. Como vemos, el argumento tiene la pretensión de ser lógico y no psicológico, en cuanto que es la fuerza lógica de la conexión motivacional la que excluye que se clasifique el motivo como causa; el motivo se deja interpretar mejor como razón-de...; no se trata, en absoluto, de que toda motivación sea racional, lo que podría excluir el deseo; todo motivo es razón-de, en el sentido de que la conexión entre motivo-de y acción es una relación de implicación mutua. Lo demuestra, según esta escuela de pensamiento, la gramática propia del término *wanting,* cuyo empleo es más amplio que el término «deseo» y que corresponde, poco más o menos, a lo que llamaríamos «ganas de», que bien podemos expresar por «lo que nos gustaría o querríamos hacer (ser o tener)», o «lo que haríamos de buena gana, lo que bien querríamos hacer», reservando para el término «deseo» un campo más restringido, principalmente en el sentido alimentario o sexual. Sea lo que fuere del término y de su traducción apropiada, la gramática propia del término *wanting* exige que las «ganas-de» no pueda ser expresada más que en relación con aquello a lo que tiende, es decir, la acción misma; tener ganas-de es tener-ganas-de-hacer *(to do),* de obtener *(to get).* La nada, continúa el argumento, puede ser impedida, prohibida, inhibida; pero, aún así, no puede ser comprendida en ninguna independencia lógica respecto al hacer. En todos los casos, hay una implicación lógica *(logical involvement)* entre desear y hacer; tener ganas de algo implica, lógicamente, el obtenerlo. Lógicamente significa que, en nuestro lenguaje, tener ganas y hacer se pertenecen mutuamente; siguiendo una cadena lógica de implicación, se pasa de «tener ganas» a «tener ganas-de-hacer», a «tratar *(trying)*-de-hacer» y, finalmente, a «hacer» *(doing).*

Esta gramática de las ganas-de confirma la crítica hecha más arriba de la noción «contemplativa» de acontecimiento interior, observable por una mirada interior. Las ganas-de no es una tensión que una impresión interior haría sentir; una mala gramática del término «ganas», tratado como sustantivo, es la responsable

de esta interpretación del deseo como acontecimiento interior, lógicamente distinto de la acción mencionada en el lenguaje público. La eliminación de las entidades interiores, iniciada en el plano del primer argumento, que opone acción a acontecimiento, prosigue así en el plano del segundo argumento, que opone motivo a causa.

Merece señalarse una variante del mismo argumento: evocar la razón de una acción, es pedir que se coloque la acción en un contexto más amplio, hecho, generalmente, de reglas de *interpretación* y de normas de ejecución, que se suponen comunes al agente y a la comunidad de interacción; de este modo, yo les pido a ustedes que consideren, por ejemplo, el gesto de levantar la mano, como un saludo, como un ruego, como una llamada a un taxi, etc. Aunque este tipo de argumento no encuentre su expansión más que en el contexto de un análisis aplicado a la fuerza ilocutiva de las enunciaciones (saludar, rogar, llamar, etc.) y por lo tanto incumba a la pragmática de la acción, da mayor fuerza a la oposición entre dos esquemas de explicación, en la medida en que sólo uno de ellos puede ser tratado como forma de interpretación. Al mismo tiempo, se pone de manifiesto cierta proximidad entre este análisis conceptual de la acción y la tradición hermenéutica, cuando ésta opone comprender a explicar, y hace de la interpretación un desarrollo de la comprensión. Interpretar, leemos en *El ser y el tiempo,* es desarrollar la comprensión diciendo en calidad de qué *(als was)* comprendemos algo[7]. No es de extrañar este parentesco, por cuanto que la acción puede ser tratada como un texto, y la interpretación, a través de los motivos, como una lectura[8]. Vincular una acción a un conjunto de motivos, es como interpretar un texto o una parte de un texto en función de su contexto.

3. Se ve claramente el parentesco entre este segundo tipo de argumento y el primero: la oposición entre motivo y causa es rigurosamente homogénea de la oposición entre acción y acontecimiento. La explicación de la acción en términos de motivos refuerza incluso la descripción de la acción como un «hacer-ocurrir». Acción y motivo están del mismo lado, como acontecimiento y causa lo están del otro, tal como la tradición de Hume nos

[7] Heidegger, *El ser y el tiempo,* ob. cit., § 32.

[8] P. Ricoeur, «Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte», en *Du texte à l'action,* ob. cit., pp. 183-211.

prepara a admitir. En este sentido, podemos decir, siguiendo a Wittgenstein, que la acción y sus motivos, por una parte, y el acontecimiento y su causa, por otra, pertenecen a dos «juegos de lenguaje», que es importante no confundir; de hecho, la filosofía de la acción ha asumido la tarea, al menos en una primera fase, de restituir a estos dos juegos de lenguaje su respectiva coherencia y su independencia mutua. Y, sin embargo, esta franca disociación de dos universos de discurso no había de resistir los asaltos de un análisis conceptual más atento a las variaciones de sentido de términos supuestamente pertenecientes a dos juegos de lenguaje claramente distintos, variaciones que hacen que estos términos no cesen de interferirse hasta el punto de hacer problemático el principio mismo de su disociación. Vamos a colocarnos en esta fase de interferencia entre dos universos de discurso, antes de alcanzar el estadio en el que el juego del lenguaje de la acción y de sus razones de actuar, se vea sumido en el del acontecimiento y la causalidad.

Pero digamos primero por qué el enfoque dicotómico estaba condenado a ser fuertemente matizado antes de ser rechazado abiertamente.

Diré en primer lugar que, fenomenológicamente hablando, la oposición entre motivo y causa no se impone (veremos más tarde que es discutible en el plano lógico en el que se afirma). Antes bien, resulta que la categoría del deseo, que tomo aquí en el sentido del *wanting* inglés, se propone como una categoría mixta cuya pertinencia se elude, desde el momento en que, por razones lógicas, el motivo se saca del lado de la razón de actuar. Aunque no queramos con ello señalar más que la originalidad del modo de implicación entre motivo y acción, queda el peligro de que la razón-de sea tomada en el sentido de una racionalización de tipo tecnológico, estratégico o ideológico, y de que se oculte lo que constituye el carácter insólito del deseo, a saber, que se da no sólo como un sentido que puede ser expresado en el registro de la justificación, sino como una fuerza que puede ser transcrita, de manera más o menos analógica, en el registro de la energía física; este carácter mixto del deseo —cuya semántica he intentado hacer, en otro tiempo, en mi libro sobre Freud— encuentra un reflejo en el plano mismo en el que se asienta estrictamente la teoría de la acción, es decir, el del lenguaje ordinario. Acaso no preguntamos:

«¿Qué es lo que le ha empujado a usted a hacer esto o aquello?» Incluso se dice en inglés: «¿Qué le ha «causado» [llevado] a obrar así?»

Veo tres situaciones tipo en las que esta clase de preguntas es justificada por una respuesta de tipo causal. La primera es aquella en la que a la pregunta: «¿Qué le ha empujado a usted a hacer esto o aquello?», se da una respuesta que no enuncia ni un antecedente en el sentido de la causa de Hume, ni una razón-de, en sentido racional, sino un impulso incidente, o, como se dice en psicoanálisis, una pulsión (alemán: *Trieb;* ingl.: *drive*). Segunda situación tipo: aquella en la que a la pregunta: «¿Qué es lo que le mueve habitualmente a comportarse así?», la respuesta menciona una disposición, una tendencia durable, incluso permanente. Tercera situación tipo: si, a la pregunta: «¿Qué es lo que le ha hecho sobresaltarse?», usted responde: «Me ha asustado un perro», usted no vincula, como antes, el cómo al porqué, sino el objeto a la causa; desde el punto de vista de su expresión lingüística, es rasgo específico de la emoción, que su objeto sea su causa, y viceversa.

Estos tres contextos pueden ser reunidos con el título genérico de *afecto* o de *pasión,* en el sentido clásico del término. En los tres se demuestra, efectivamente, que esta pasividad es correlativa a la acción de hacer. La mediación de esta pasividad parece esencial para la relación desear-actuar, que no podría reducirse a la justificación que de su acción daría un agente puramente racional; ¡sería ésta, precisamente, una acción sin deseo! Esta fenomenología del deseo, ampliada a la del afecto, obliga a decir que, incluso en el caso de la motivación racional, los motivos no serían motivos de la acción si no fueran también sus causas.

Esta justificación fenomenológica dará una plausibilidad cierta a la tesis causalista. La cuestión, entonces, será saber si no se requiere, paralelamente a la refundición de la idea de motivo reducida a la de razón-de, otro modelo causal distinto del de Hume. Este punto sólo se podrá discutir al término del itinerario que habrá llevado a reabsorber la idea de motivo en la de causa.

Finalmente, la dicotomía entre dos universos de discurso no sólo es criticable en el plano fenomenológico —y ha sido criticada, en el sentido del que hablaremos más tarde—, sino también en el plano ontológico. El término ausente de toda la discusión, y que se convertirá ahora en término excluido, es, curiosamente, el de *agente.* Ahora bien, es la referencia al agente la que nos impide

llegar hasta el final de la doble oposición entre hacer que ocurra y ocurrir, y entre motivo y causa. En efecto, la oposición es plausible en el plano del binomio *¿qué-por qué?* En la terminología de Strawson, que ha sido la nuestra en el primer estudio, dicha oposición vuelve a oponer los predicados psíquicos a los físicos, a condición de que se haga un sitio al caso mixto del deseo con su doble valencia de fuerza y de sentido. Pero se saca una conclusión errónea de un análisis parcialmente justo. Se ha perdido de vista la atribución a la misma cosa —ahora decimos al mismo agente— de las dos series de predicados. De esta atribución única resulta que la acción es, a la vez, cierta configuración de movimientos físicos y una realización susceptible de ser interpretada en función de las razones de actuar que la explican. Sólo la relación con un mismo particular de base justifica que los dos juegos de lenguaje no queden yuxtapuestos, sino superpuestos, según la relación que prevalezca entre el concepto de persona y el de cuerpo, y que obliga a decir que las personas son también cuerpos. Así pues, el análisis conceptual de la noción de persona en el plano ontológico de las entidades últimas es el que impone aquí una limitación previa a la semántica de la acción; en contrapartida, se pide a ésta que satisfaga las exigencias del ámbito conceptual que determina nuestro empleo sensato y apropiado del término persona.

La fragilidad de la teoría dicotómica de la acción que acabamos de exponer se explica, en mi opinión, por su carácter fenomenológicamente poco plausible y por no tener en cuenta las constricciones lindantes con la teoría de los particulares de base. Por tanto, no será extraño que una inversión completa de la relación entre acción y acontecimiento en el plano del *¿qué?*, y de la relación entre motivo y causa en el del *¿por qué?* se vincule a un olvido aún más completo de las constricciones ontológicas que acabamos de mencionar, olvido que será sellado con la sustitución de la ontología regional de la persona por una ontología general del acontecimiento. Pero este doble trastocamiento en el plano del análisis del discurso y en el de las entidades de base, no se alcanzará directamente. Antes de considerar la confusión de los universos de discurso en beneficio del acontecimiento y de la causa, bueno será entretenerse en el estadio intermedio, el de su mutua imbricación.

III. EL ANÁLISIS CONCEPTUAL DE LA INTENCIÓN

Es de destacar que sea el análisis conceptual de la noción de *intención* —que adrede mantuvimos en reserva hasta ahora— el que haya dado lugar a la especie de análisis lleno de matices y gradaciones, heredado del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas,* el cual, antes de todo ataque frontal, contribuyó al desmoronamiento de las polaridades demasiado simétricas [9]. El libro de E. Anscombe, *Intention,* es, a este respecto, el testigo más elocuente de lo que llamaré, sin intención peyorativa, un impresionismo conceptual, para distinguirlo del corte, en cierto modo cubista, de la teoría de D. Davidson, a la cual consagraremos el análisis siguiente. Se podría esperar de un análisis conceptual de la intención que llevase del binomio *¿qué-por qué?* a la pregunta *¿quién?* ¿La intención no es, fenomenológicamente hablando, el objetivo de una conciencia hacia algo que yo he de hacer? Curiosamente, el análisis conceptual vuelve deliberadamente la espalda a la fenomenología: para ella, la intención no es la intencionalidad en el sentido de Husserl. No atestigua la trascendencia a sí mismo de una conciencia. Siguiendo en esto a Wittgenstein, E. Anscombe no quiere saber nada de fenómenos accesibles sólo a la intuición privada, y, por lo tanto, susceptibles, únicamente, de una descripción manifiestamente privada. Éste sería el caso si la intención fuese tomada en el sentido de intención-de... Esta clase de intención vuelta hacia el futuro, y no verificada por la acción misma, no es accesible, por principio, más que al agente mismo que la declara. Para un análisis conceptual que no admite más que un criterio lingüístico público, la intención-de no vale más que a título de *declaración* de intención. No se sabe lo que es la intención no declarada. La gramática de superficie de la declaración de intención es insegura: nada distingue el futuro de la intención (me voy a pasear) del de la estimación de futuro (voy a ponerme enfermo) y del del mandato (vais a obedecerme). Más allá de la gramática

[9] J.-L. Petit muestra en su obra inédita *La sémantique de l'action* (Université Paris I - Sorbona, 1988) que la llamada escuela de Oxford recurre esencialmente a la tradicional filosofía del sentido común para colmar el vacío abierto por las *Investigations philosophiques* (§ 611-660) entre el nivel semántico del lenguaje y la experiencia efectiva del actuar. Por tanto, las paradojas de las *Investigations* ocupan una posición estratégica en la filosofía analítica de la acción.

de superficie, lo que se echa en falta es el criterio de verdad de la declaración de intención, si la intuición de la significación «tengo intención-de» es tenida por irreductible.

¿Hay que decir que el análisis conceptual de la intención es imposible? Se puede eludir el obstáculo si, siguiendo en esto el uso común de la lengua, distinguimos entre tres empleos del término «intención»: haber hecho o hacer algo intencionadamente; actuar con (*with*) cierta intención; tener intención-de. Sólo el tercer empleo contiene una referencia explícita al futuro. La referencia al pasado es, por el contrario, la más frecuente en el caso de la acción realizada intencionadamente. Pero, sobre todo, el tercer empleo es el único que entra en el análisis sólo a nivel de su declaración. Los otros dos empleos son calificaciones secundarias de una acción observable por todos. Comenzaremos, pues, por el uso adverbial del término «intención» (cuyo equivalente adjetivo es «acción intencional»). Este empleo no obliga a ninguna violación de las reglas de la descripción.

Este abordaje del problema, fragmento tras fragmento *(piecemeal)*, es muy importante para nuestra propia investigación: tomando como eje del análisis el uso adverbial de la intención, se favorece también el uso que atestigua la manera menos explícita de relación entre la intención y el agente. Cuanto más estrecho parece el nexo entre la intención-de y aquel al que esta intención pertenece, tanto más se podrá hacer posible la calificación intencionada de la acción con independencia de cualquier consideración de la relación de posesión que vincula la acción al agente. El criterio de lo intencionado —por lo tanto, del *¿qué?* de la acción— es, en efecto, la forma adoptada por ciertas respuestas dadas a la pregunta *¿por qué?* En este sentido, el *¿por qué?* gobierna el *¿qué?*, y, en esta misma medida, aleja de la interrogación sobre el *¿quién?*

La tesis central se enuncia en estos términos: «¿Qué distingue las acciones que son intencionadas de las que no lo son? Sugiero esta respuesta: son las acciones a las que se aplica un determinado sentido de la pregunta *¿por qué?;* este sentido es, por supuesto, aquel según el cual la respuesta, si es positiva, proporciona una razón de actuar» [10]. En la puesta a prueba de este criterio se manifiesta precisamente la sutileza de un análisis que va a hacer desmoronarse las claras dicotomías del análisis anterior y, paradójicamente, abrir

[10] E. Anscombe, *Intention,* ob. cit., p. 9 [trad. del autor].

camino al «espíritu de geometría» de una teoría de la acción diametralmente opuesta a la precedente. En efecto, lejos de que el criterio de la pregunta *¿por qué?* cierre el juego, su aplicación da acceso a un campo extraordinariamente variado de ejemplos mixtos y de contraejemplos, cuando no introduce en un laberinto de análisis en los que el lector se siente un poco perdido. Esta preocupación por las distinciones sutiles se expresa primero en la investigación de los casos en los que la pregunta *¿por qué?* no tiene aplicación. Ésta era la precaución tomada ya por Aristóteles en su análisis de la *proháiresis* (elección preferente): caso de ignorancia, caso de coacción. Anscombe afina aún más: todo depende de bajo qué descripción de la acción no estuviese el agente al corriente *(aware)* de lo que estaba haciendo (no supiese que hacía ruido al aserrar una tabla). Pero la víctima principal es la oposición contrastada entre razón de actuar y causa. Estamos más bien ante una serie de casos en los que la oposición sólo sirve para los casos extremos. Los ejemplos mixtos son, a este respecto, los más interesantes. Además, estima Anscombe, es toda la problemática de la causalidad la que se encuentra en un estado de excesiva confusión; limitémonos, pues, a decir que, en algunas de las respuestas aceptables para la pregunta *¿por qué?*, empleamos de manera significativa el término de causa. Como hemos dicho anteriormente, hablamos con gusto y de manera legítima de lo que ha empujado a alguien a actuar. Hasta la noción de causa mental tiene su puesto legítimo en ciertas descripciones de la acción intencional (la música militar me excita; por eso, camino a su aire). Los casos más frecuentes en los que razón de actuar y causa tienden a confundirse, son aquellos en los que los propios motivos miran hacia atrás *(backward-looking motives)* (caso de la venganza o de la gratitud, por ejemplo); en cambio, los motivos prospectivos corresponden más bien a la noción de intención-con la que se actúa. Hablaremos de ello más tarde. Vemos cuán imprecisa es la frontera entre razón de actuar, motivo prospectivo, causa mental y causa a secas («Una cara gesticulante me ha asustado»). El criterio de la pregunta *¿por qué?* es, pues, firme, y su aplicación asombrosamente flexible.

¿Qué es de la oposición entre acción y acontecimiento, que, en el análisis precedente, hemos mostrado antes que la de motivo y causa? Aquí, una vez más, la postura de E. Anscombe está muy matizada. Por una parte, sostiene firmemente que la acción inten-

cional es objeto de descripción; el lugar ocupado por la noción de acción en tal descripción da testimonio de ello; en este sentido, el «qué» del acto deriva de un conocimiento que puede ser verdadero o falso. Volveremos más tarde sobre esta insistencia en la descripción en filosofía analítica. Por otro lado, las acciones intencionales constituyen una subclase de las cosas conocidas sin observación: no digo que yo sabía que hacía esto o lo otro porque lo había observado. Al hacerlo, es como sabemos lo que hemos hecho y por qué lo hemos hecho. Esta noción de conocimiento sin observación, del que ya hemos hablado más arriba, y que también es llamado conocimiento práctico (saber-cómo y no saber-que) acerca indiscutiblemente la postura de E. Anscombe a la de los partidarios de la dualidad de los juegos de lenguaje.

Pero no hay que creer que la noción de conocimiento práctico invite a tener en cuenta la relación de la acción con su agente, aunque, en todos los casos examinados, el verbo de acción esté precedido de un pronombre personal. El criterio por medio de la pregunta *¿por qué?*, y por medio de las respuestas adecuadas a esta pregunta, privilegia el lado objetivo de la acción, o sea, el resultado obtenido, que es también un acontecimiento. Como dice Anscombe de forma apenas paradójica: hago lo que ocurre. La obliteración del agente de la acción está reforzada también por la acentuación del lado objetivo de la razón de actuar. Volviendo al análisis de las ganas-de, iniciado anteriormente, la autora tiene en cuenta sistemáticamente la forma del gerundio inglés *(wanting)* sin considerar nunca la expresión «tengo ganas-de» *(I want);* así escribe dicha autora: el sentido primitivo de tener ganas-de, es intentar alcanzar (*trying to get:* el gerundio gramatical permite esta elisión del sujeto del verbo expresado en tiempos verbales). En cuanto a la especie de ganas más frecuentemente mencionada, esto es, el deseo, lo que cuenta para el análisis conceptual no es la carencia y la tensión sentidas por un sujeto así afectado, sino el «carácter de deseabilidad», es decir, aquello por lo que algo es deseable. ¿Por qué esta acentuación del lado objetivo del deseo? Por dos razones. La primera es el cuidado de dar cuenta de la dimensión de evaluación inseparable de la dimensión descriptiva, sin introducir, no obstante, consideraciones morales en el análisis conceptual. La segunda razón es el cuidado de proporcionar una transición inteligible entre acción intencional (en el sentido de «hecha intencionadamente») y acción con intención-de.

Este segundo empleo de la palabra «intención» coincide con lo que hemos llamado más arriba «motivo prospectivo». Pero debe quedar claro que no se vuelve a introducir con ello ninguna entidad interna accesible sólo al agente. La acción está ahí, y, para describirla, se la explica. Pero explicarla mediante el objetivo de un resultado ulterior es simplemente proceder a un razonamiento práctico que da a la razón de actuar una complejidad discursiva a la vez que colocamos en posición de premisa un carácter de deseabilidad. Estamos aquí en un terreno firme, jalonado en otro tiempo por Aristóteles con el nombre de silogismo práctico, aunque haya que corregir las modernas interpretaciones, incluidas las del propio Aristóteles (por cuanto que éste pone el análisis al servicio de la moral y, sobre todo, porque no queda claro que la conclusión del silogismo práctico sea una acción). El error, dice E. Anscombe, es hacer del silogismo práctico un razonamiento que prueba, cuando es un razonamiento que conduce a la acción. La virtud del razonamiento práctico es, en efecto, mostrar un estado de cosas futuro como estadio ulterior de un proceso en el que la acción considerada es el estadio anterior. En la expresión: yo hago esto con vistas a aquello, el acento no está en «yo» sino en «con vistas a», es decir, en la relación de dependencia entre dos estados de cosas, uno anterior y otro ulterior.

Es aquí donde la implicación mutua entre pregunta *¿qué?* y pregunta *¿por qué?* actúa plenamente y en los dos sentidos: desde la descripción hacia la explicación, y también, en sentido contrario, desde la explicación hacia la descripción, en la medida en que el orden introducido por el razonamiento práctico entre una serie de razones de actuar repercute en la propia descripción de la acción[11].

[11] Recuerdo el ejemplo que hizo famoso al análisis de E. Anscombe: Un hombre bombea agua a la cisterna que suministra agua potable a una casa. Alguien encontró el medio de contaminar sistemáticamente la fuente por medio de un veneno lento cuyos efectos se hacen sentir cuando ya es demasiado tarde para remediarlos. La casa está normalmente habitada por un pequeño grupo de agitadores que actúan por cuenta de dirigentes políticos que están a la cabeza de un gran Estado. Se ocupan en exterminar a los judíos, y tal vez preparan una guerra mundial. El hombre que contaminó el depósito calculó que sus jefes, si esta gente es eliminada, tomarán el poder y gobernarán bien, e incluso establecerán el reino de los cielos en la tierra y asegurarán una vida feliz a todo el pueblo. Ha puesto al corriente de su plan, y también de la naturaleza del veneno, al hombre que maneja la bomba.

La muerte de los habitantes de la casa tendrá, por supuesto, otros muchos

La ironía de la situación está en que sea precisamente esta implicación mutua entre la pregunta *¿qué?* y la pregunta *¿por qué?* la que haya contribuido a anular la pregunta *¿quién?* Me explico de la siguiente forma este fenómeno sorprendente a primera vista. En mi opinión, la atención exclusiva a la verdad de la descripción es la que ha tendido a borrar el interés por una asignación de la acción a su agente. Ahora bien, la asignación de la acción al agente plantea un problema de veracidad y no de verdad, en el sentido descriptivo del término. Es éste el problema que encontraremos más tarde con el análisis de la declaración de intención que hemos marginado sistemáticamente. Lo demuestran también los casos de alegación engañosa hecha a los demás o a sí mismo, las equivocaciones del autor de la acción respecto a sus propias intenciones, o, simplemente, las dudas, los debates interiores puestos por Aristóteles bajo el título de deliberación. A este respecto, la relación medio-fin y la lógica que a ella se vincula, no agotan la significación de la intención con que se actúa. Ésta, a mi entender, implica, además, el puro acto de enfoque *(act of intending),* que ha sido desplazado del primer puesto. Sugiero aquí que se diga que la cuestión de veracidad, distinta de la de verdad, deriva de una problemática de la atestación más general, apropiada ella misma a la cuestión de la ipseidad: mentira, engaño, equivocación, ilusión,

efectos; por ejemplo, cierto número de personas desconocidas para estos hombres recibirán legados cuyo origen desconocerán. Agreguemos para complicar el ejemplo: el brazo del hombre que bombea sube y baja. Ciertos músculos, cuyos nombres latinos saben los médicos, se contraen y se relajan. Se producen ciertas substancias en ciertas fibras nerviosas, substancias cuya formación en el transcurso del movimiento voluntario interesa a los fisiólogos. El brazo, al moverse, proyecta una sombra sobre una roca en la que hace aparecer una cara cuya mirada parece salir de la roca. Por otra parte, la bomba produce una serie de chirridos que recuerdan un ritmo conocido. La pregunta que plantea este ejemplo es la siguiente: ¿qué está haciendo el hombre? ¿Cuál es *la* descripción de su acción? Respuesta: la pregunta admite tantas respuestas como permite el escalonamiento de los «con vistas a...»; todas las descripciones son igualmente válidas. En concreto, tanto podemos denominar la acción en función de la primera cosa que se hace como en función del último resultado perseguido. Que el agente sea mencionado en cada pregunta y en cada respuesta no importa para el encadenamiento de las razones de actuar, ajustado al de los resultados perseguidos. Ahora bien, este encadenamiento de las razones de actuar es lo único que permite responder a la cuestión de saber si hay cuatro acciones o cuatro descripciones de una misma acción: bombear, alimentar la cisterna, envenenar a los habitantes, desencadenar la guerra. *Cf. Intention,* ob. cit., § 23 *s.*

serían propios de este registro. Pertenece quizá al estilo de la filosofía analítica y a su preocupación casi exclusiva por la descripción, al igual que por los criterios de verdad apropiados a la descripción, el ocultar los problemas relativos a la atestación. Si la posibilidad de sospechar de la veracidad de una declaración de intención habla en contra de su carácter de descripción y contra la pretensión de verdad vinculada a las descripciones, esta misma posibilidad de sospechar prueba por sí sola que el problema planteado es competencia de una fenomenología de la atestación que no se deja reducir a una criteriología apropiada a la descripción. Las pruebas de sinceridad, como veremos más detenidamente dentro del estudio consagrado a la identidad narrativa, no son verificaciones, sino pruebas que terminan finalmente en un acto de confianza, en un último testimonio, cualesquiera que sean los episodios intermedios de sospecha. Hay un momento, reconoce la propia Anscombe, en el que sólo un hombre puede decir lo que es su intención. Pero este decir pertenece al orden de la confesión: expresión del testimonio interior comunicado, la confesión es aceptada o no. Pero nunca es equivalente a una descripción pública; es una confesión compartida. Lo que Anscombe llama conocimiento sin observación, es muestra, según pienso yo en contra de la autora, de ese registro de atestación. Estoy muy de acuerdo en que la atestación del objetivo intencional no es obra de «algún ojo extraño que miraría en medio del actuar» (§ 32 [trad. del autor]). La atestación escapa, precisamente, de la visión si ésta se expresa en proposiciones susceptibles de ser tenidas por verdaderas o falsas; la veracidad no es la verdad, en el sentido de adecuación del conocimiento al objeto [12].

Por no poder *tematizar* esta atestación, el análisis conceptual de E. Anscombe es incapaz de explicar con detalle el tercer empleo del término intención: intención-de... Recordemos con qué argumentos este uso, de la mayor importancia desde el punto de vista fenomenológico, había sido desplazado del primer puesto al comienzo de la investigación y relegado al tercer rango. Volviendo a este empleo al término de su recorrido, la autora se limita a decir que el criterio de la pregunta *¿por qué?* y de las respuestas apro-

[12] La cuestión de la atestación (y la conexa de la veracidad) se abre camino lentamente, de estudio en estudio, antes de ser abordada frontalmente en el décimo.

piadas, vale también para la intención de una acción propuesta. Eso es tanto como decir que la marca del futuro, que la intención comparte con la predicción o estimación del futuro (esto va a ocurrir), no es discriminatoria, sino sólo la explicación por medio de razones; desde este punto de vista, no importa que la intención se cumpla o no, o que la explicación se limite a un lacónico: «porque me dio la gana, y sanseacabó». Simplemente, hemos eliminado lo que llamaré la intención de la intención, es decir, el impulso específico hacia el futuro en el que la cosa que se ha de hacer ha de ser hecha por mí, el mismo *(ipse)* que el que dice que hará [13]. Dicho de otro modo, se elimina aquello que orienta la intención hacia la promesa, aunque falte a la firme intención el ámbito convencional y público de la promesa explícita.

En conclusión, la intención-de, relegada al tercer rango por el análisis conceptual, vuelve al primer puesto en una perspectiva fenomenológica. Queda por decir en qué sentido la atestación de la intención-de es a la vez atestación del sí.

IV. SEMÁNTICA DE LA ACCIÓN Y ONTOLOGÍA DEL ACONTECIMIENTO

El tercer grado de la captura del *¿qué?* en el *¿por qué?*, con su corolario —la elisión casi completa de la pregunta *¿quién?*— se alcanza en una teoría de la acción en la que la pareja de preguntas *¿qué?* y *¿por qué?* se ve absorbida por una *ontología del acontecimiento impersonal* que hace de la acción misma una subclase de acontecimientos. Esta doble reducción lógica y ontológica es tratada con notable vigor por Donald Davidson en la serie de artículos recogidos en un volumen con el significativo título de *Actions and Events* [14].

[13] Encontramos en la propia Anscombe la huella de este problema; así define ella la expresión de la intención: «Es la descripción de algo futuro donde el hablante es una especie de agente, descripción que él justifica (si es que la justifica) por razones de actuar, esto es, razones por las que él sería útil o atractivo si la descripción se mostrase verdadera, no por la prueba material *[evidence]* de que es verdadera» (*ibid.*, p. 6 [trad. franc. de P. Ricoeur]).

[14] D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

La teoría arranca de una aparente paradoja. Si, efectivamente, esa teoría empieza por subrayar el carácter teleológico que distingue la acción de todos los demás acontecimientos, este rasgo descriptivo se encuentra rápidamente subordinado a una concepción *causal* de la explicación. Es en esta subordinación donde reside la intervención decisiva de esta teoría de la acción, tan tallada a hachazos, tan cuadriculada, por así decir, como impresionistas han podido parecer los análisis de E. Anscombe. La explicación causal sirve, a su vez, en la estrategia de Davidson, para incluir las acciones en una ontología, no oculta sino declarada, que hace de la noción de acontecimiento, en el sentido de circunstancia incidente, una clase de entidades imposibles de alinear en condiciones de igualdad con las sustancias en el sentido de objetos fijos. Esta ontología del acontecimiento, impersonal por naturaleza, es la que, a mi juicio, estructura todo el espacio de gravitación de la teoría de la acción e impide un tratamiento temático explícito de la relación acción-agente que, sin embargo, el análisis bordea continuamente. Veo, pues, en este fracaso del retorno de la acción al agente una incitación, en cierto modo por defecto, a buscar en otra clase de ontología, más acorde con la demanda del sí, el verdadero lugar de articulación entre la acción y su agente.

1. Procediendo por orden, conduciré el análisis dentro de los límites del grupo de ensayos dedicados a la relación entre *intención y acción,* tomando como guía el primero de estos ensayos: «Actions, Reasons and Causes» (1963)[15]. Este ensayo, que fue a la vez un saque desde el centro y un golpe maestro, ha suscitado una nueva alineación de toda la filosofía de la acción, obligada a tomar postura en relación a esta nueva distribución. Este primer ensayo —del que diremos más tarde a qué importante revisión fue sometido quince años después en el último ensayo del grupo titulado «Intending» (1978)[16]— no trata temáticamente del fundamento ontológico de la teoría de la acción en una ontología del acontecimiento, pero la presupone en cada página; el ensayo se limita a reducir implacablemente la explicación teleológica, que estamos tentados a asociar a la descripción de la acción en términos de intención, a la explicación causal. En efecto, el interés y, hasta cierto

[15] En *Essays on Actions and Events,* ob. cit., pp. 3-19.
[16] *Ibid.,* pp. 83-102.

punto, el carácter paradójico de la teoría de Davidson está en que empieza por reconocer el carácter teleológico de la acción en el plano descriptivo. Lo que distingue la acción de todos los demás acontecimientos es, precisamente, la intención. Las acciones son, ciertamente, acontecimientos, ya que su descripción designa algo que ocurre, como sugiere la gramática de los verbos, pero ninguna gramática permite decidir entre verbos que no designan acciones, como «tropezar», y verbos que designan acciones, como «golpear», «matar». En este sentido, la distinción entre hacer que ocurra y ocurrir, en la que tanto han insistido los autores precedentes, cae dentro de la circunscripción de los acontecimientos. Esta intención es la que constituye el criterio distintivo de la acción entre todos los demás acontecimientos.

Pero ¿en qué sentido hay que tomar la palabra «intención»? En su presentación, D. Davidson asume la distinción propuesta por E. Anscombe entre varios usos lingüísticos del término «intención»: intención-con-la-que..., intencionadamente, intención-de... La estrategia adoptada en 1963 consiste en privilegiar, también él, el uso adverbial de la intención (X ha hecho A intencionadamente) y en subordinarle el uso sustantivo (A tiene intención de hacer X en las circunstancias Y), considerando la intención-con-la-que como una simple extensión discursiva del adverbio «intencionadamente». Varias razones justifican esta estrategia. En primer lugar, al tratar la intención como un adverbio de la acción, es posible subordinarla a la descripción de la acción por cuanto que ésta es un acontecimiento *cumplido;* es de destacar que, en la mayoría de los ejemplos canónicos sometidos al análisis lógico de las frases de acción, los verbos sean enunciados en alguno de los tiempos verbales del pasado: Bruto mató a César, etc.; esto será un manantial de obstáculos para el análisis de la intención-de, donde la orientación hacia el futuro está tan fuertemente marcada como poco lo está la forma pasada de la acción-acontecimiento. Otro argumento: Davidson comparte con toda la filosofía analítica una extrema desconfianza hacia esas entidades misteriosas que serían las voliciones, sin rechazar, no obstante, la noción de acontecimiento mental, ya que los deseos y las creencias, que dentro de un momento serán colocadas en la posición de antecedente causal, son acontecimientos completamente mentales. Pero estos acontecimientos mentales son de tal índole que no resultan incompatibles con una versión fisicalista, de la que no hablaré

aquí. No es, pues, la noción de acontecimiento mental lo que estorba, sino la clase de acontecimiento que no se deja inscribir en el esquema de la causalidad antecedente, que más adelante desarrollaremos. Finalmente, la aptitud para entrar en un esquema causalista es la que hace favorecer el uso adverbial del término «intención». Esta inscripción de la teleología del plano descriptivo en la causalidad del plano explicativo, es la que vamos a establecer ahora.

A decir verdad, con la intención tomada en sentido adverbial, descripción equivale a explicación. Describir una acción como habiendo sido hecha intencionadamente, es explicarla por la razón que el agente ha tenido para hacer lo que ha hecho. Dicho de otro modo, es dar una explicación en forma de *racionalización;* es decir, que la razón alegada «racionaliza» la acción. A partir de ahí, la tesis de Davidson se desarrolla en dos fases: primero, la de hacer explícito lo que significa racionalizar; luego, la de mostrar que la racionalización es una especie de explicación causal. Se puede decir de alguien que tiene una razón para hacer algo, si tiene, por un lado, cierta «proactitud» —digamos una actitud favorable, una inclinación— respecto a las acciones de cierta clase, entendiendo por inclinación algo más amplio que el deseo, la gana *(wanting)*, la actitud favorable que incluye las obligaciones, y todos los fines privados o públicos del agente; por otro lado, una creencia (conocimiento, percepción, observación, recuerdo) en que la acción del agente pertenece a esta categoría de acciones. (Podemos señalar que aquí es nombrado el agente. ¿Pero será tematizado como tal?) En resumen, una acción intencionada es una acción hecha «por una razón». Podremos llamar «razón primaria» al conjunto constituido por la actitud favorable y la creencia: «conocer la razón primaria por la que alguien ha actuado como lo ha hecho, es conocer la intención con la que la acción fue hecha» [17].

Sobre la base de esta ecuación entre razón de hacer e intención con la que se ha hecho, Davidson establece su tesis principal, según la cual la explicación por razones es una especie de explicación causal. En principio, es para él una tesis de sentido común: ¿no se pregunta uno lo que ha llevado, conducido (y en inglés *caused*) a alguien a hacer lo que ha hecho? Es, además, una tesis

[17] *«To know a primary reason why someone acted as he did is to know an intention with which the action was done»* (*ibid.*, p. 7).

homogénea de toda la ontología del acontecimiento. ¿Qué es, en efecto, la causalidad sino una relación entre acontecimientos singulares, discretos? Ahora bien, contrariamente al argumento evocado en el párrafo precedente, razón y acción son acontecimientos, por su carácter de incidencia (una disposición no se convierte en razón de actuar más que dándose acceso repentinamente), y, además, acontecimientos distintos, que se pueden nombrar y describir separadamente, y por lo tanto, candidatos serios a los papeles de causa y de efecto; a este respecto, el acontecimiento mental, considerado desde el ángulo de incidencia, es totalmente paralelo a la repentina fisura que transforma un defecto en la construcción de un puente en un acontecimiento que causa la catástrofe.

Agreguemos aún, y este punto es más delicado, que una teoría causal no debe ser confundida con una teoría nomológica: no es necesario conocer una ley para afirmar un nexo causal que, como hemos dicho, rige acontecimientos particulares. Esta disociación entre explicación causal y explicación nomológica permite apartar el principal obstáculo opuesto en filosofía analítica a una interpretación causal de la explicación de la acción por razones. Pues bien, ésta es una empresa cuando menos plausible [18]. Yo mismo he de-

[18] Davidson reconoce que hay ahí una versión débil de la definición humiana de la causalidad. Ésta tiene en cuenta, ciertamente, acontecimientos singulares, puesto que no invoca más que la semejanza entre lo que llama «objetos»; pero, por otra parte, mantiene la regularidad en la repetición; un nexo causal puede ser observado así sin que se conozca la ley subyacente. P. Strawson, en uno de los ensayos consagrados a la obra de Davidson, en B. Vermazen y M. B. Hintikka (comps.) (*Causation and Explanation,* «Essays on Davidson "Actions and Events"», Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 115-136), aporta a la tesis de Davidson un refuerzo que en realidad podría llegar a debilitarla: hace notar que, a simple nivel de observación ordinaria, el fenómeno de producción (el «hacer que ocurra» tan discutido en filosofía analítica) se presta a una tipificación de la que emergen regularidades que, a su vez, recurren, en otro nivel de discurso explicativo, a verdaderas leyes; así vemos al tractor tirar o empujar igual que nosotros podemos tirar o empujar con la fuerza de nuestros brazos. Es el caso de todas las «transacciones mecánicas», según la expresión de Strawson. La tesis que aporta la teleología a la causalidad entre acontecimientos particulares, corre entonces el riesgo de perder todo carácter, no sólo paradójico, sino, incluso, discriminatorio. Como ya otros autores han subrayado hasta la saciedad, la noción de causa hace alarde de tal polisemia que ya no sabemos si es en virtud de un antropomorfismo inadvertido como creemos ver a la excavadora empujar, igual que nosotros empujamos una piedra a golpe de esfuerzos físicos, o bien, si es por transferencia de las cosas a nosotros mismos por lo que aplicamos a nuestra propia acción un modelo mecánico. Además, Strawson niega todo interés a esta cuestión de prioridad

fendido en *Tiempo y narración I* la noción de explicación causal singular en el plano del conocimiento histórico, siguiendo a Max Weber y a Raymond Aron. He expresado un poco más arriba mis propias dudas respecto a un tratamiento puramente dicotómico del binomio conceptual motivo-causa. Pero me ceñí entonces a un simple inventario de situaciones de habla en las que parece legítimo tratar los motivos como causas. Desearía yo llevar el argumento más lejos y proponer una interpretación de la motivación que satisfaga la intuición fenomenológica y ofrezca, a la vez, una alternativa a la teoría causalista de Davidson en aquello en lo que sigue siendo radicalmente humiana. Si la fenomenología de las ganas-de exige una refundición de la idea de motivación que, como decíamos, tenga en cuenta la dimensión de pasividad que parece sin duda correlativa a la acción de hacer, también parece imponerse una refundición paralela de la idea de causa que la disocie del modelo de Hume. Por un lado, da la impresión de que fuese el prestigio de este modelo el que hubiese impedido tener en cuenta los casos en que motivo y causa son indiscernibles, es decir, todos aquellos en los que se expresa la vieja idea de eficiencia, incluso la idea de disposición, rehabilitada por Ryle en *La notion d'esprit* [19]. Por otro lado, es cierto que se puede argüir que la idea de eficiencia, desterrada de la física por la revolución de Galileo, simplemente ha reintegrado su lugar de origen, su tierra natal, a la experiencia del deseo; pero no podríamos contentarnos con un análisis que se limitase a restaurar una significación arcaica de la causa para satisfacer experiencias en las que el motivo es efectivamente vivido como causa. La propia gramática de las nociones de pul-

por cuanto que, para él, el corte importante no está entre causalidad humana (sea en el esfuerzo o en el peso de los motivos) y causalidad material, sino entre el carácter *natural* de la relación causal entre acontecimientos y circunstancias particulares y el carácter *no natural* de la relación explicativa que vincula entre sí, no los acontecimientos mismos, sino el *hecho* de que ocurran. Ahora bien, según Strawson, los hechos designan *estados de cosas,* que en realidad no ocurren, sino que son sólo ejemplificados por las coyunturas singulares. No me dejo llevar aquí por la querella abierta por Strawson respecto a la relación entre estados de cosas (intemporales) y acontecimientos (efímeros). Davidson le dedica dos ensayos: «Events as Particulars» (1970) y «Eternal *vs* Ephemeral Events» (1971), reproducido en la segunda sección de *Actions and Events,* ob. cit., pp. 181-203.

[19] G. Ryle, *The Concept of Mind,* Londres, Nueva York, Hutchinson's University Library, 1949; trad. fr. de S. Stern-Gillet, *La notion d'esprit,* París, Payot, 1978.

sión, de disposición, de emoción, en resumen, la gramática del concepto de afecto, exige que el carácter intencionado de la acción se articule en un tipo de explicación causal que le sea homogéneo. Esta explicación no puede ser otra que la teleológica[20].

¿Qués es una explicación teleológica? Es una explicación en la que el orden es, como tal, un factor de su producción, es un orden *self-imposed.* Decir que un acontecimiento ocurre porque es contemplado como fin, no es recurrir a una entidad oculta, *virtud dormitiva* u otra, sino describir un sistema y una ley de sistema, tales que, en ese sistema, un acontecimiento suceda porque las condiciones que lo han producido sean las requeridas para producir este fin, o, por citar a Charles Taylor, «La condición de aparición de un acontecimiento está en que se produzca un estado de cosas tal que ocasione el fin en cuestión, o tal que este acontecimiento sea requerido para este fin». Así, decir que un animal acecha a su presa, es decir que la clase de acción descrita como acecho es aquella que, en su repertorio de comportamientos disponibles, es requerida para satisfacer su hambre. No postulamos, pues, ninguna entidad anterior o interior; decimos solamente que, para un acontecimiento, el hecho de ser requerido para un fin determinado, es una condición para la aparición de este acontecimiento. El que la situación de sistema y su entorno sean tales que requieran un acontecimiento dado (en este caso el comportamiento del acecho) para que cierto resultado se produzca, es un hecho perfectamente observable; lo mismo ocurre con el hecho de que esta condición antecedente pueda ser fijada independientemente de la prueba material producida por el propio acontecimiento.

A partir de ahí, es cometido de la semántica de la acción establecer la correlación entre la forma de ley propia de la explicación *teleológica* y los rasgos descriptivos que nos han llevado a decir que un motivo no cumple su función más que si es también una causa. Entre lenguaje ordinario y explicación teleológica, aparece entonces una interesante correlación que es válida en las dos direcciones. Según la primera dirección, la forma de explicación teleológica es el sentido implícito de la explicación de la acción por disposiciones; podemos hablar en este caso de una deducción transcendental de la explicación teleológica a partir del carácter

[20] Debo el análisis que sigue a Charles Taylor en *The Explanation of Behaviour,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964.

del discurso ordinario que esta explicación hace posible. Clasificar una acción como *intencionada,* es decidir por qué tipo de ley debe ser explicada, y a la vez excluir *(to rule out)* cierto tipo de explicación; en otras palabras, es decidir sobre la forma de ley que rige la acción, y al mismo tiempo excluir que sea una ley mecánica; aquí, describir y explicar coinciden; la clase descriptiva es lo mismo que el estilo de explicación: la pregunta *¿qué?* se efectúa en la pregunta *¿por qué?;* un enunciado por la finalidad equivale a descripción; la explicación es una redescripción por la finalidad con vistas a qué. La epistemología de la causalidad teleológica viene a legitimar el carácter no sobrepasable del lenguaje ordinario. Pero, en dirección inversa, si la explicación teleológica hace explícita la forma implícita a la descripción del discurso ordinario (disposición para...), en contrapartida éste añade a la forma de explicación la referencia a un carácter fenomenológico de la experiencia de la acción, carácter que no está contenido en esta forma (que, como tal, se reduce a la ley de un sistema); por eso, hay más en la descripción fenomenológica que en la explicación teleológica; a la noción general de explicación por una finalidad, la experiencia humana añade la de una orientación *consciente* por un agente capaz de reconocerse como sujeto de sus actos; aquí la experiencia no es sólo la aplicación de la ley; la especifica, designando el núcleo intencional de una acción conscientemente orientada.

La interpretación alternativa de las relaciones entre causalidad y motivación que propongo aquí, no justifica solamente, a mi entender, el uso adverbial de la noción de intención, sino que vuelve a abrir un nuevo curso a la de intención-de.

2. El verdadero problema planteado por el análisis de la acción en Davidson, no es, en efecto, según mi opinión, saber si las razones de actuar, en el caso en que la intención es tomada adverbialmente, son o no causas, sino si está justificado considerar el uso sustantivo de la intención —intención-de— como derivado de su uso adverbial.

Hemos advertido ya que, en filosofía analítica, la expresión «intención con la que» una acción es hecha, reviste, preferentemente, una de las formas del pasado de los tiempos verbales. A partir de ahí, no es sorprendente que el acontecimiento-acción sea tenido por cumplido; lo que sorprende, en cambio, es que el tiempo verbal no sea objeto de ningún análisis distinto; lo que ya

no será posible dejar de hacer con la intención-de, cuya dirección hacia el futuro está fuertemente marcada, como veremos más tarde. Podemos, entonces, preguntarnos si la dimensión *temporal* no debe tenerse en cuenta en el análisis de la intención, y si la intención-con-la-que, cuyo carácter pretérito ha quedado sin marcar, no es, a este respecto, una forma atenuada, cuando no mutilada, de la intención-de, para la que la demora entre intención y acción es esencial. Pero una demora nula no es una no-demora sino una especie de acompañamiento simultáneo. Si después de hecho preguntamos a alguien por qué hizo esto o aquello intencionadamente, este alguien responderá elevando la intención-con-la que ha actuado al rango de intención-de: la razón de su acción es la intención-de, que él se habría formado si hubiera reflexionado, si hubiera tenido tiempo de deliberar.

Pues bien, esta primera atenuación, la de la dimensión temporal, no deja de tener relación con una segunda atenuación, la de la referencia al *agente* en la formulación de la acción-acontecimiento y de su razón-causa; sin ser ignorada, la atribución de la acción y de sus razones a su agente, nunca está tematizada; tampoco queda marcada[21]. Está, incluso, ausente de la fórmula que todo el ensayo comenta, C-2: «La razón primaria de una acción es su causa» (Davidson, *ibid.*, p. 12)[22]. ¿No será, a partir de ahí, un efecto perverso

[21] El agente es nombrado por Davidson en la proposición C1: «R es una razón primaria por la que un agente ha ejecutado la acción A bajo la descripción *d*, sólo si R consiste en una pro-actitud del agente respecto a acciones dotadas de cierta propiedad, y en una creencia del agente de que A, bajo la descripción *d*, tiene esa propiedad» (*Essays on Actions and Events*, ob. cit., p. 5 [trad. del autor]). Se puede descubrir el momento de atenuación de la referencia al agente en la siguiente declaración: «conocer una razón primaria por la que alguien ha actuado como lo ha hecho, es conocer una intención con la que la acción ha sido hecha» (*ibid.*, p. 7). En efecto, los silogismos prácticos construidos sobre esta base no mencionan más que el «carácter de deseabilidad» de la actitud favorable, por volver a emplear la feliz expresión de E. Anscombe en *Intention.*

[22] Encontraremos una confirmación de esta atenuación de la referencia al agente en el ensayo consagrado al concepto de «agency» (*ibid.*, pp. 43-61), que traduzco como «potencia de actuar». Se podría esperar, con ese título, un análisis del poder-hacer del agente. No lo es, en absoluto; se trata sólo del carácter distintivo de las acciones propiamente dichas *(deeds and doings)* respecto a los acontecimientos que no son más que simples coyunturas *(happenings)*, cuando parece faltar el carácter intencionado. El principal contraejemplo aquí considerado es el de las *equivocaciones.* Cierto almirante hunde, de hecho, al *Bismarck* cuando quería hundir al *Tirpitz;* Hamlet mata a Polonio creyendo atravesar a un desco-

causado por la alineación sobre la ontología subyacente del acontecimiento, ocultar la atribución de la acción a su agente, en la medida en que no es pertinente para la noción de acontecimiento el que éste sea suscitado, producido *(brought about)* por personas o por cosas?

Esta sospecha encuentra una confirmación en el trato que se da a la «intención pura», es decir, a la no acompañada de acción *«intending»*, según el título del ensayo que se le ha dedicado en 1978, por tanto, quince años después de «Actions, Reasons and Causes» [23]. Según la estrategia adoptada en el primer ensayo, todos los usos de la noción de intención deberían derivarse del uso adverbial: *«I was wrong»* («yo estaba confundido»), confiesa Davidson en la introducción a su colección de ensayos (*ibid.*, p. XIII). En efecto, no se escapó al autor que la intención-de presenta rasgos originales, precisamente la orientación hacia el futuro, la demora en la realización, incluso la ausencia de esa realización, y, al menos en sordina, la implicación del agente. Sin embargo, la nueva tesis es que estos rasgos no requieren ninguna revisión fundamental de la explicación causal en términos de actitud favorable y de creencia, sino solamente la añadidura de un factor suplementario incorporado a la noción muy asentada de la razón de actuar. A este factor suplementario se exige que no reintroduzca fraudulentamente algún acto misterioso de tipo volitivo. Con extremo cuidado, se interroga a varios candidatos: ¿no puede tratarse como una acción el proceso de formación de la intención? Es pro-

nocido detrás de la colgadura. La propiedad de constituir una acción y no una coyuntura cualquiera —a lo que equivale en este contexto el término *agency*— es problemática por cuanto que nadie duda que el acontecimiento considerado —hundir un barco, matar a un hombre— sea una acción, aun cuando falte, a primera vista, el carácter intencionado. Nos preguntamos si puede haber *agency* sin intención. El argumento, muy sutil, consiste en mostrar, por un simple análisis lógico de la forma de las frases de acción, que el criterio de la acción sigue siendo intencionado: «Un hombre, se dice, es el agente de un acto si lo que hace puede ser descrito bajo un aspecto que lo hace intencionado» (*ibid.*, p. 46). ¿Vamos a hablar de la intención del agente? No, en absoluto. Todo ocurre en la distancia entre la razón de la actitud favorable y la creencia que la acompaña, por una parte, y la realidad del efecto advenido, por la otra. Sin embargo, es de destacar que Davidson no pueda evitar distinguir, en este contexto, entre *event causality* y *agent causality* para explicar la sustitución considerada. Pero, al menos que yo sepa, no desarrolla en ninguna parte esta distinción que, por otro lado, toma de I. Thalberg (*ibid.*, p. 52).

[23] In *Essays on Actions and Events*, ob. cit., pp. 83-102.

bable; pero ¿qué es una acción no observable? ¿Se asimilará la intención a algún acto de discurso de tipo promesa (o mandamiento)? Es igualmente probable: pero a la intención le falta el aparato de las convenciones, el carácter de obligación por el que el agente permanecería comprometido, y el carácter público de una declaración, rasgos todos que distinguen la promesa como acto de discurso. ¿Reduciríamos la intención a la creencia que uno se quiere formar efectivamente, o que se formará si se cumplen ciertas condiciones, o que uno podría formarse si quisiera? Por ahí vamos aproximándonos al fin: pero el análisis sólo sirve para intenciones condicionales, en las que las condiciones invocadas pertenecen al orden de las circunstancias exteriores. Queda la solución que consiste en retomar, con nuevo esfuerzo, el análisis de la actitud favorable bajo forma de análisis canónico del deseo *(wanting).*

El análisis anterior ha descuidado, en efecto, el componente evaluador, por tanto, el papel del *juicio,* en la formación del deseo. Pues bien, «formar una intención» es, también, «llegar a un juicio». Pero hay dos clases de juicios: por un lado, el que podemos llamar *prima facie,* que corresponde, por ejemplo, al deseo de comer alguna golosina, lo que no es más que la consideración de un carácter de «deseabilidad», por emplear una vez más el término de Anscombe [24]; por otro lado, el juicio incondicional *(all-out judgment)* que puede concluir un razonamiento práctico. Se trata de un juicio suplementario según el cual el carácter deseable *basta* para regir la acción. Una cosa es, pues, el juicio que sólo aboga en favor de una acción, y otra el que compromete la acción y le basta. La formación de una *intención* no es más que ese juicio *incondicional.* La ventaja de la teoría es que permanece dentro de los límites del análisis anterior de la razón de actuar, respetando la distinción entre intención y simple deseo. Esto es lo que permite la introducción, como elemento nuevo en el análisis de la acción intencional, del juicio incondicional. Así, «*intending* y *wanting* pertenecen al mismo género de proactitud expresado mediante juicios de valor» (*ibid.,* p. 102). Dicho esto, la explicación causal de la intención está a salvo.

En mi opinión, Davidson ha subestimado *el cambio* que esta adjunción del juicio incondicional impone al análisis anterior.

[24] «Llamemos juicios *prima facie* a los juicios según los cuales las acciones son deseables en tanto que tienen cierto atributo» (Davidson, *ibid.,* p. 98).

Toda la problemática que se mantuvo hasta entonces al margen, esto es, el sentido que hay que dar al componente temporal de la *demora* y a la referencia al *agente* cuya intención es la suya, vuelve con fuerza bajo la cobertura del juicio incondicional. Por eso leemos en la última frase del ensayo: «Los *intendings* puros constituyen una subclase de los *all-out judgments,* es decir, de aquellos que son dirigidos a acciones futuras del agente y que están formados a la luz de estas creencias» *(ibid.).* Ahora bien, con esta demora se descubre no sólo el carácter de anticipación, de mirada al vacío, de la intención, como decimos en una perspectiva husserliana, sino también el carácter proyectivo de la propia condición del agente, como decimos en una perspectiva heideggeriana. Por lo que respecta al carácter de anticipación de la intención, la intención-de, y no su forma adverbial, es la que constituye el uso básico del concepto de intención. En el caso de la acción consumada intencionalmente, la dimensión temporal de la intención sólo queda atenuada y como envuelta por la ejecución casi simultánea. Pero, en cuanto consideramos acciones que, como se dice, llevan tiempo, la anticipación actúa, en cierto modo, a lo largo de toda la acción. ¿Existe un gesto un poco prolongado que yo pueda realizar sin anticipar algo su continuación, su terminación, su interrupción? El mismo Davidson considera el caso en el que, al escribir una palabra, anticipo la acción de escribir la letra siguiente mientras escribo la letra presente. ¿Cómo no recordar aquí el conocido ejemplo del recitado del poema en las *Confesiones* de Agustín? Toda la dialéctica de la *intentio* y de la *distentio,* constitutiva de la propia temporalidad, se encuentra resumida en él: contemplo el poema entero cuando deletreo verso a verso, sílaba a sílaba, transitando el futuro anticipado a través del presente, en dirección al pasado.

Por lo que respecta al carácter proyectivo que afecta al propio agente, es también la intención-de la que constituye el uso básico de la noción de intención. En su uso adverbial, la intención aparece como una simple modificación de la acción que se puede tratar como una subclase de acontecimientos impersonales. No sucede lo mismo con la intención-de que remite directamente al agente al que pertenece. Al propio tiempo, la cuestión de prioridad, en el plano fenomenológico, entre los usos múltiples de la noción de intención remite al problema ontológico subyacente, el de saber si una ontología del acontecimiento es válida para tener

en cuenta la pertenencia de la intención —y, por medio de ella, de la acción misma— a personas.

3. Este envite ontológico es el que se toma en consideración en los ensayos de Davidson, los cuales, con el subtítulo de «Event and Cause», componen la segunda serie de *Actions and Events.* El fuerte de la argumentación apunta a justificar la tesis según la cual los acontecimientos, y entre ellos las acciones, merecen, tanto como las sustancias, el título de entidades primitivas, si llamamos entidades a las realidades que dan valor de verdad a las proposiciones que se refieren a ellas. Este criterio, al estilo de G. Frege, de asignación de existencia es común a diversas escuelas de filosofía analítica. Éstas difieren solamente en la manera en que se aplica el criterio, es decir, esencialmente en función del análisis lógico de las frases o de las proposiciones que son el soporte de una exigencia de verdad *(truth-claim).* A este respecto, la comparación entre la tesis de Strawson en *Les individus* (que hemos tomado como guía en nuestro primer estudio) y la de Davidson en *Actions and Events,* tiene el mayor interés. Concierne directamente al estatuto del agente de la acción en el plano ontológico. En *Les individus,* la distinción entre las dos clases de particulares de base —los cuerpos y las personas— se hace en función de la atribución de una y otra parte de series diferentes de predicados, los predicados psíquicos y los predicados físicos. Así es como se reconoce al agente de la acción como un particular último, aunque por este concepto el agente no sea todavía un sí, en el fuerte sentido que damos a este término, sino solamente una de las «cosas» de que se habla. Para Davidson, el corte impuesto por la «forma lógica de las frases de acción» —título éste del primer ensayo de la serie a que nos referimos— recae en las sustancias, es decir, en las *entidades fijas,* y los acontecimientos, es decir, las *entidades transitorias.* Pues bien, este corte —ahí está mi principal preocupación— no sólo impide el avance de la ontología del agente, sino que, en cierto modo, contribuye a ocultarla. En efecto, las personas, en el sentido de Strawson, están más bien del lado de las sustancias por cuanto a ellas corresponden las acciones-acontecimientos. Para Davidson, por el contrario, en el análisis lógico de la frase «Pedro ha asestado un golpe», lo que importa es que el verbo asestar se refiere a Pedro y al golpe. El golpe está en la posición de acontecimiento particular. Pedro está en la de sustancia, no tanto como

persona distinta de las cosas materiales (los cuerpos, según el léxico de Strawson) como por ser el portador del suceso. Lo que importa aquí es que el suceso tenga la misma categoría ontológica que la sustancia, sea ésta persona o cosa[25]. Para consumar la ocultación de la problemática específica del agente, la asimilación de las «razones primitivas» (actitudes favorables y creencias) a acontecimientos mentales, hace que la noción de persona se encuentre dividida entre el acontecimiento y la sustancia, sin ser nunca pertinente; en efecto, cuando el acento recae sobre el portador de los acontecimientos, la persona es sustancia sin privilegio; pero cuando el acento cae sobre la noción de acontecimientos mentales pertenecientes a la persona, ésta tiende a fundirse en la masa de los acontecimientos, es decir, de todo cuanto sucede.

En cuanto al hecho de que los acontecimientos deban tratarse en igualdad con las sustancias, las razones enunciadas por Davidson merecen tomarse en consideración, sobre todo si se tiene en cuenta la prudencia y la modestia con que se ha expresado la tesis. La forma lógica de las frases de acción ejerce aquí una coacción poco discutible. Si la explicación de la acción por razones es una especie de explicación causal, y si la causalidad actúa entre acontecimientos particulares, precisa necesariamente que las acciones sean acontecimientos y que éstos existan, para asegurar su valor de verdad a las proposiciones que a ellos se refieren. Esta poderosa tesis se ve reforzada con los numerosos paralelismos que el análisis de la forma lógica de las frases de acción descubre entre las sustancias y los acontecimientos. ¿Cómo podríamos decir, por ejemplo, que cierta acción es susceptible de diversas descripciones (hemos encontrado más de una vez la expresión de tal acción bajo una descripción *d*) si no constituyese una entidad particular? A

[25] No entro en la discusión que hace Davidson de la tesis de Strawson según la cual los acontecimientos son conceptualmente dependientes de los objetos; el análisis del ejemplo citado invita a concluir que «ni la categoría de sustancia ni la categoría de cambio son concebibles independientemente una de otra» (Davidson, ob. cit., p. 175). Y dejo igualmente a un lado la discusión de una tesis hostil a la ontología de los acontecimientos, como es la de R. Chisholm (en «Events and Propositions», *Noûs,* núm. 5, 1971, pp. 179-189), según la cual los acontecimientos serían solamente la ejemplificación de estados de cosas *(states of affairs)* que serían las verdaderas entidades objeto de debate: estas dos discusiones, a las que se han consagrado sendos ensayos pertenecientes a la misma serie, se desarrollan dentro de un mismo perímetro definido por el reconocimiento de las condiciones de verdad ligadas a la «forma lógica de las frases de acción».

este respecto, el análisis de las excusas, introducido por Austin, y el de las equivocaciones, esbozado más arriba, conducen, por otras vías, a la noción de una pluralidad de descripciones de cierta acción realizada. Lo mismo ocurre con la «polyadicidad variable» [26] (A. Kenny), en virtud de la cual siempre es posible añadir al enunciado de la acción la mención del recipiendario, la del lugar, la del tiempo, la del medio y otras circunstancias, sin que se altere el valor de verdad de la referencia a tal acción efectuada. De manera aún más palpable ¿se podría hablar de la identidad numérica de una misma acción o de la identidad cualitativa entre dos acciones? La cuestión de identidad es tan sumamente central en la defensa de una ontología del acontecimiento, que proporciona el principal argumento en el ensayo titulado «The Individuation of Events» (Davidson, ob. cit., p. 163 *s*). Éste comienza así: «¿Cuándo unos acontecimientos son idénticos y cuándo son distintos? ¿Qué criterio existe para decidir en uno u otro sentido en los casos particulares?» (*ibid.*, p. 163). La respuesta es que los criterios de identidad son los mismos para los acontecimientos y para los objetos-sustancias. ¿Podría decirse que una acción se produce varias veces (repetición de una circunstancia), podría cuantificarse la denominación de una acción (una, algunas, todas), si las acciones no fuesen acontecimientos de los que se puede decir que existen con la misma razón que los objetos materiales (y, podemos añadir, que las personas en posición de sustancia)? Todo induce a sostener la tesis de que los acontecimientos son *individuados* por la misma razón que las sustancias singulares. Entonces es lícito concluir: «La individuación de los acontecimientos no plantea en principio ningún problema más grave que los que plantea la individuación de los objetos materiales. Hay buenas razones para creer que los acontecimientos existen» (*ibid.*, p. 180).

La desaparición de la referencia a las personas, en el último aserto citado, no es cosa fortuita y debería ponernos alerta. La cuestión planteada es ésta: ¿una ontología de los acontecimientos, fundada sobre el modo de análisis lógico de las frases de acción conducida con el rigor y la sutileza que es preciso reconocer en Davidson, no está condenada a ocultar la problemática del agente en cuanto *poseedor* de su acción? Un indicio de este efecto de ocul-

[26] A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.

tación lo suministra la propia discusión, a la que acabamos de aludir, sobre la identidad entre acontecimientos. De principio a fin, no se trata más que de la identidad en el sentido del *idem* y no de la identidad en el sentido del *ipse*, que sería la de un sí[27]. A mi modo de ver, esta ocultación de la cuestión del agente resulta de la acumulación de una serie de elecciones estratégicas, todas las cuales pueden ponerse en duda.

Primeramente, la prioridad dada a la intención-con-la-cual respecto a la intención-de ha permitido moderar, sin lograr abolirla por completo, la dimensión temporal de anticipación que acompaña al impulso adelante de sí del propio agente. Es tarea de una fenomenología explícita del proyecto, como la que yo esbozaba en otro tiempo al principio del *Volontaire et l'involontaire*, el llevar al lenguaje lo no-dicho de esta elección inicial.

Seguidamente, la inclusión de la explicación teleológica por razones en la explicación causal, ha consagrado la desaparición del sujeto en beneficio de una relación entre acontecimientos impersonales. Corresponde a un análisis de carácter epistemológico restablecer los derechos de la *causalidad teleológica* y mostrar su afinidad con el momento fenomenológico, previamente librado, de la intencionalidad. Ya hemos comenzado a hacerlo más arriba.

Finalmente, es importante preguntarse si la incapacidad de una ontología del acontecimiento para dar cuenta de la imputación de la acción a su agente no resulta de la manera como se introduce esta ontología. Todo ocurre como si la búsqueda de una simetría entre la incidencia del acontecimiento y la permanencia de la sus-

[27] *Cf.* la definición: «Unos acontecimientos son idénticos si, y sólo si, tienen exactamente las mismas *[same]* causas y los mismos efectos» (Davidson, ob. cit., p. 179). Cualesquiera que sean otros criterios de mismidad (el mismo lugar, el mismo tiempo), la mismidad de las relaciones causales es la única condición siempre suficiente para establecer la mismidad de los acontecimientos. Entre estos criterios de identidad y la posición de entidad, hay una estrecha relación; leemos en «The Individuation of Events»: «Quine se arriesgó a decir: *No hay entidad sin identidad*, apoyando la tesis de G. Frege según la cual sólo tenemos derecho a afirmar entidades si estamos dispuestos a dar un sentido a las frases que afirman o que niegan la identidad de esas entidades. Pero entonces se asienta con mayor evidencia la fórmula: *no hay identidad sin una entidad*, sin olvidar su contrapartida lingüística: *no hay enunciado de identidad sin término singular*» (*ibid.*, p. 164). Nos asentamos firmemente sobre el terreno delimitado por Frege, esto es, que todas las frases semejantes en cuanto a su valor de verdad designan la misma cosa (incluso en el sentido de *idem*).

tancia impidiera buscar la confrontación, introducida por Strawson en *Les individus,* entre esos particulares de base que son las personas y las cosas. La cuestión del agente no resulta pertinente en la búsqueda de simetría entre acontecimiento y sustancia. Para responder a este reto, en el plano ontológico en que se plantea, sería preciso presentar la cuestión del modo de ser del agente sobre base distinta del análisis de la forma lógica de las frases de acción, sin rechazar en modo alguno la validez, en su propio terreno, de este enfoque típico de la filosofía analítica. Se trataría, según creemos, de una ontología *distinta,* en consonancia con la fenomenología de la intención y con la epistemología de la causalidad teleológica mencionada hace un instante. Esta ontología distinta sería la de un ser en proyecto, al que pertenecería por derecho la problemática de la ipseidad, como pertenece por derecho a la ontología del acontecimiento la problemática de la mismidad.

La tarea del próximo estudio será explorar los recursos de la noción de *adscripción* de la acción al agente, dejada en suspenso al final del primer estudio, ante la perspectiva de esta ontología distinta[28]. Se puede esperar también que la función epistemológica de la *atestación,* varias veces bordeada, pase al primer plano con el análisis de la adscripción. Ni la adscripción ni la atestación podían encontrar sitio en una semántica de la acción a la que su estrategia condena a seguir siendo una semántica de la acción sin agente.

[28] ¿Estas dos ontologías se excluyen entre sí? No lo creo; en mi opinión, son simplemente distintas debido a sus diferentes puntos de partida, no comparables. ¿Acogerá Davidson esta otra ontología como yo acojo la suya? No lo sé: confío, sin embargo, en la modestia de su declaración, expresada en el texto siguiente, que traduzco *in extenso:* «Hemos aprendido a desconfiar de lo que sugiere la superficie del lenguaje, especialmente cuando toca a la ontología. Después de todo, los acontecimientos, como particulares, podrían no estar en la base de nuestra comprensión del mundo. ¿Pero cómo resolver esto? Estaríamos mejor situados para juzgar si dispusiéramos de una concepción coherente y global de las condiciones en las que nuestras creencias comunes (o las frases que consideramos verdaderas) son verdaderas. Si dispusiéramos de semejante teoría y si esta teoría requiriera un ámbito de acontecimientos particulares, mientras no encontrásemos, a pesar de todos nuestros esfuerzos, ninguna teoría que funcionase tan bien sin acontecimientos, entonces tendríamos infinitas razones para decir que los acontecimientos existen. Carecemos aún del principio mínimo de tal teoría global; esto lo sabemos; pero podemos aprender probando» (*ibid.*, pp. 181-182).

CUARTO ESTUDIO

DE LA ACCIÓN AL AGENTE

El propósito de este estudio es volver sobre la cuestión de la relación entre la acción y su agente después de los decepcionantes resultados del estudio precedente. Para hacer esto, remontémonos un poco a lo dicho más atrás. Señalábamos al comienzo del primer estudio que las preguntas *¿quién?, ¿qué?, ¿por qué?,* aplicadas al campo semántico de la acción, forman una red de intersignificaciones tal que poder responder a una de ellas es poder responder a cualquier otra de las pertenecientes al mismo circuito de sentido. Pues bien, el estudio precedente, apoyándose en una semántica del discurso, no ha recorrido la red más que en una dirección que ha alejado progresivamente de la pregunta *¿quién?* en beneficio del binomio *¿qué-por qué?* ¿Es posible, profundizando más en una pragmática del discurso, recorrer la cadena de preguntas en sentido inverso o, dicho de otro modo, ascender del binomio *¿qué-por qué?* a la pregunta axial *¿quién?* El principal obstáculo fue, hasta ahora, la atracción ejercida sobre el análisis lógico de las frases de acción por una ontología del acontecimiento que cierra el camino de retorno a la pregunta *¿quién?* En esta situación de bloqueo puede ser oportuna una repetición de los análisis de Strawson en el punto en que los hemos dejado al final del primer estudio. En efecto, las tres tesis que hemos seleccionado del análisis de Strawson apuntan, cada una a su vez, y con exigencia creciente, a un único fenómeno de lenguaje, que designaré, siguiendo al autor, con el término de *adscripción.* Recuerdo estas tesis:

1. Las personas son particulares de base, en el sentido de que toda *atribución* de predicados se hace, en última instancia, bien a cuerpos, bien a personas. La atribución de ciertos predicados a personas no es aplicable en términos de atribución a los cuerpos.
2. «A las mismas cosas» —las personas— *atribuimos* predicados psicológicos y predicados físicos; dicho de otro modo, la

persona es la única entidad a la que atribuimos las dos series de predicados; no ha lugar, pues, a plantear una dualidad de entidades que corresponde a la dualidad de predicados psíquicos y físicos.

3. Los predicados psíquicos, tales como intenciones y motivos, son, de entrada, atribuibles a sí mismo y a otro distinto de sí; en los dos casos conservan el mismo sentido.

Esta atribución, tres veces apuntada, es la que mejor se llama adscripción. En lo sucesivo, este término designa el punto crítico de todo nuestro intento; en efecto, se trata de saber si la adscripción de una acción a un agente no es una especie de atribución tan particular que vuelva a cuestionar la lógica apofántica de la atribución. A partir de ahí, si la semántica de la acción tropieza con la cuestión de la relación de la acción con el agente, tal vez esto no sea sólo porque una ontología adversa, la del acontecimiento anónimo, obstaculice la identificación de la persona como particular de base, sino también porque la adscripción plantee a la semántica de la acción un problema que no tiene medios para resolver. ¿Será la pragmática una ayuda más eficaz?

I. UN PROBLEMA ANTIGUO Y UN PROBLEMA NUEVO

La dificultad que afrontamos no es nueva. Ha sido formulada desde la Antigüedad sin los recursos analíticos de que hoy disponemos, pero con un olfato lingüístico que no deja de asombrar.

Que la acción *depende* del agente, en un sentido específico de la relación de dependencia, lo da a entender Aristóteles bastante antes que los estoicos, pero sin tratar específicamente de esta relación. Con todo, es uno de los primeros, tal vez después de los sofistas, en comprobar y codificar la pertinencia de las opciones lingüísticas hechas por los oradores, los poetas trágicos, los magistrados, así como por los usuarios del lenguaje corriente, desde el momento en que se trata de someter la acción y su agente al juicio moral. Por ello, el cuidado que Aristóteles pone en sus distinciones y en sus definiciones merece que examinemos a éstas poniendo particular atención en los recursos de lenguaje que establecen.

De sobra se ha dicho que Aristóteles no dispone en sus *Éticas* de un concepto unificado de voluntad, como se encontrará en

Agustín, Descartes y los cartesianos, Kant, Hegel. Con todo, a fin de dar un punto de apoyo, en el plano de la acción, a su estudio detallado de las virtudes, es decir, de los rasgos de excelencia de la acción, procede en el libro III de la *Ética a Nicómaco* [1] a una primera delimitación del binomio de las acciones que se han realizado a pesar de uno *(Akón, akousios)* o de buen grado *(hékon, hékousios)* [2], después, a una delimitación más fina dentro de este primer círculo de las acciones que expresan una elección, más exactamente, una elección preferencial *(proháiresis)* determinadas previamente por la deliberación *(bouléusis)*. Esta relación entre preferido y predeliberado *(probebouleuménon)* sirve de pedestal a una definición de la virtud que pone en juego otros rasgos diferenciales que consideraremos en otro estudio [3].

¿Cómo *expresar*, sobre esta base, la relación de la acción con el agente? La expresión más abreviada de esta relación radica en una fórmula que hace del agente el principio *(arché)* de sus acciones, pero en un sentido del *arché* que permite decir que las acciones dependen (preposición *epi*) del mismo *(autó)* agente (*Éti. Nic.*, III, I, 1110a 17).

La relación del agente se expresa así por la conjunción entre el concepto genérico de principio y uno de los deícticos de la familia del sí, cuya enumeración haremos más adelante, mediante una preposición privilegiada y algunas otras de sentido próximo. La presencia simultánea de estos tres componentes es esencial para la interpretación aristotélica de lo que hoy llamamos adscripción. Esta triple armazón de la adscripción adquiere un sentido cada vez más preciso a medida que el análisis progresa desde el plano del desagrado y del buen grado hasta el de la elección preferencial, en el que la relación entre teoría de la acción y teoría ética se hace más estrecha.

[1] Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. de J. Tricot, París, Vrin, 1987, trad. cast. de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

[2] Sigo aquí la traducción de Gauthier-Jolif (Lovaina, Publications Universitaires de Louvain, París, Béatrice Nauwelaerts, 1958) con preferencia a la de Tricot que traduce *akon-hekon* por involuntario-voluntario. Se podría, en forma más llamativa, oponer el *desagrado* al *pleno agrado*.

[3] «Así pues, la virtud es una disposición para actuar de manera deliberada, que consiste en un término medio relativo a nosotros, que está racionalmente determinada como lo determinaría el hombre prudente [el *phrónimos*]» (*Éth. Nic.*, trad. Tricot, II, 6, 1106b 36-1107a 2).

Comenzando por las acciones hechas con desagrado, caracterizadas por la coacción o la ignorancia, Aristóteles declara: «Se hace por coacción todo cuanto tiene su principio fuera [de nosotros], es decir, un principio en el que no se señala ningún concurso del agente o del paciente» (III, 1, 1110a 1-3)[4]. Por el contrario, «el principio que [en las acciones hechas con pleno gusto] mueve las partes instrumentales de su cuerpo reside en él *[en autó]* y, las cosas cuyo principio está en el propio hombre *[en autó]*, depende de él *[ep' autó]* el hacerlas o no hacerlas» (III, 1, 1110a 15-18)[5]. Se observa que en este estadio del análisis, la preposición «en» *(en)* prevalece sobre la preposición «de» *(epi)*. Esto no ocurrirá con el análisis más preciso (más cerca de la ética, dirá Aristóteles) de la elección preferencial. Pero el análisis lingüístico y conceptual del «a pesar de sí» y del «de buen grado», permite ya destacar la conjunción entre la noción de principio y un pronombre que responde a la pregunta *¿quién?* («nosotros», «alguien», «cada cual» y, para resumir, *autos*, «él mismo»). Pues bien, esta conjunción plantea un problema considerable desde el análisis de la pareja *akon-hekon*, en la medida en que la noción de principio, tomada aisladamente, no basta para *indicar* el sentido premoral de lo voluntario en el amplio significado (el «de buen grado») y *a fortiori* el sentido más apropiado al campo ético de la elección preferencial (o decisión), en el estricto significado del término. «Principio», efectivamente, es común a toda investigación de las cosas primeras, cualesquiera que sean: no puede, pues, servir para clasificar el plano físico y el plano ético; así, por ser la naturaleza principio de movimiento, puede uno dedicarse a aclarar la noción de movimiento, que es el principal propósito de la *Física*[6]. Por tanto, si la noción de princi-

[4] *Cf.* igualmente III, 1, 1110b 15-17 (que concluye el capítulo sobre el «a pesar suyo»): «Así pues, parece claro que el acto forzado sea el que tiene su principio fuera de nosotros sin ningún concurso del agente que padece la coacción».

[5] Y más adelante: «el acto voluntario parecería ser aquel cuyo principio reside en *[en]* el agente mismo *[autó]* que conoce las circunstancias particulares dentro de las cuales se produce su acción» (III, 3, 1110a 22-23).

[6] En *Física* III, 1, comienzo, 200b 12-15, leemos: «Puesto que la naturaleza es principio de movimiento y de cambio, y nuestra investigación descansa en la naturaleza, es importante no ignorar qué es el movimiento; en efecto, si se lo ignora, necesariamente se ignora también la naturaleza» (trad. fr. H. Carteron, París, Les Belles Lettres, 1961). Sobre todo esto, *cf.* A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Lovaina, 1946, pp. 49-79; reed. París, Vrin, 1973. Este autor recuerda que la expresión de 184a 15-16, *ta péri tas arkhas*, tiene igual extensión

pio puede ser común a la física y a la ética, es porque, en una y en otra, se trata de devenir, de cambio, de movimiento. Nuestros modernos dirían: de acontecimiento. A la vez, la noción de principio no basta por sí mismo para especificar el vínculo entre la acción y el agente. La noción más específica de principio *interno* o *inmanente* no tiene ya valor discriminante; pues lo que distingue los seres naturales (los animales y sus partes, las plantas, los cuerpos simples elementales y todos los seres del mismo género) de los productos del arte, digamos de los seres artificiales, es precisamente que llevan en sí mismos un principio de movimiento y de reposo[7].

Pues si no es el término «principio» ni tampoco la preposición «en» los que especifican la relación de la acción con el agente, sólo puede hacerlo la conjunción entre el principio y uno de los términos que responden a la pregunta *¿quién?* («nosotros», etc.). *Un principio que es sí, un sí que es principio,* he ahí el destacado rasgo de la relación buscada. Atendiendo a esta relación sin igual en el plano físico, asume un sentido cierto el sutil deslizamiento de la preposición «en» hacia la preposición «de» («de nosotros»). Se podría decir que el *«en»* señala la continuidad entre la física y la ética, continuidad más visible en la clase más extensa de los actos realizados a pesar de uno o de buen grado, mientras que la preposición «de» *(epi)* atestigua la especificidad del plano ético, más evidente en la clase más restringida de los actos elegidos, preferidos mediante deliberación[8]. Cualquiera que sea esta sutil variación, la

que el título clásico *peri physeos,* recibido de los presocráticos. Así, hablamos de los «principios de los seres naturales que conciernen a su producción» (191a 3). Estos principios son, según enseña el primer libro de la *Física,* la materia, la forma y la privación.

[7] La definición completa y precisa de la *physis,* se lee en *Física* II, 1, 192b 20: «La naturaleza es un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la que inmediatamente radica, como atributo esencial y no accidental». *Cf.* Mansion, ob. cit., p. 99. Dicho de otro modo, la tendencia interna al cambio es lo que fundamentalmente distingue la naturaleza del arte.

[8] Recordaremos más adelante, a propósito de la amistad (séptimo estudio, sección 2), un juego más sutil entre el pronombre no reflexivo *autos* y el reflexivo *heauton.* (¿Es preciso ser amigo de sí mismo para ser amigo del otro?). Este juego se anticipa en el capítulo III de la *Ética a Nicómaco* con motivo de una anotación interesante: «Estas diferentes circunstancias, nadie, a menos que esté loco, podría ignorarlas todas a la vez; también es evidente que la ignorancia no puede recaer tampoco sobre el agente, pues ¿cómo ignorarse a sí mismo *[heauton]*?» (III, 2, 1111a 8).

función de estas preposiciones es la de unir el principio al pronombre personal. El efecto tiene un doble sentido: al colocar el «nosotros» paradigmático en posición de complemento gramatical, la preposición sitúa al sí en la posición de principio; inversamente, calificando el principio por la dependencia de «nosotros», desplaza la noción de principio desde el plano físico hacia el plano ético. Ahí está lo esencial: la especie de cortocircuito instaurado entre *arché* y *autos* hace que cada uno de estos términos sea interpretado en función del otro. En esta mutua interpretación se encuentra todo el enigma de lo que los modernos ponen bajo el título de adscripción[9].

Con el análisis de la *proháiresis,* de la elección preferencial (o decisión), la determinación ética del principio de la acción prevalece sobre su determinación física. Llegamos aquí al núcleo del actuar propiamente humano, del cual dice Aristóteles que es «esencialmente propio de» la virtud (Voilquin)[10] o «estrechamente emparentado» con ella (Tricot) o poseedor de «un lazo más estrecho» con ella (Gauthier-Jolif) (*Ét. Nic.,* III, 4, 1111b 5); en efecto, la elección preferencial es la que hace a la acción humana susceptible de alabanza o de reprobación, ya que es la que permite «mejor que los actos [exteriores] formular un juicio sobre el carácter de [alguien]» *(ibid.).* De esta elección preferencial se ha dicho, con más fuerza y precisión que del buen grado, que «trata, según todas las apariencias, de las cosas que dependen de nosotros *[ta eph'hemin]*» (trad. Tricot, 1111b 30). Claro está que, en el análisis que sigue, no se hace hincapié en este lazo de dependencia (Tricot), de poder (Gauthier-Jolif), sino en la deliberación que precede a la elección: lo pre-ferido, apunta Aristóteles, expresa lo pre-deliberado. Anticipa así Aristóteles todos los análisis de los cuales hemos tratado más atrás, en los que la relación *¿qué-por qué?* tiende a eclipsar a la de *¿qué-quién?* por neutralización de la atribución expresa a un agente. Pero el filósofo no tarda en precisar que, de

[9] Las variaciones en las traducciones francesas dan testimonio de la situación insólita creada por la conjunción entre principio y sí por medio de una preposición determinada; así, Tricot traduce *eph'hemin* por «depende de nosotros»; Gauthier-Jolif prefieren: «está en nuestro poder». La introducción del término «poder» pone sobre la pista de un desarrollo que emprenderemos al final del presente estudio.

[10] Aristóteles, *Éthique à Nicomaque,* trad. J. Voilquin, París, Garnier, 1963, Garnier-Flammarion, 1965.

todas las cosas sobre las que no se delibera (las entidades eternas, las inclemencias, el gobierno de los demás pueblos, etc.) ninguna «podría ser producida por *[diá]* nosotros» (III, 5, 1112a 30). «Pero deliberamos sobre las cosas que dependen de nosotros *[ton aph'hemin]*, que podemos realizar (Tricot) [las que son objetos de acción (G.-J.)] [...] y cada clase de hombres *[hékastoi]* delibera sobre las cosas que ellos mismos pueden realizar *[peri ton di'hautón praktón]*» (cf. Tricot, III, 5, 1112a 30-34) [11]. La definición canónica de la elección preferencial expresa de maravilla esta atribución sutil de la acción al agente por medio de lo predeliberado: «Siendo el objeto de la elección, entre las cosas en nuestro poder, un objeto de deseo sobre el cual se ha deliberado [G.-J.: del deseo deliberado], la elección será un deseo deliberativo de las cosas que dependen de nosotros. Pues, una vez que hemos decidido tras una deliberación, deseamos de acuerdo con [nuestra] deliberación» (1113a 9-12) [12].

No quisiera cerrar esta revisión de las elecciones terminológicas y gramaticales de Aristóteles sin haber mencionado algunas expresiones que subrayan el carácter enigmático de esta relación entre la acción y su agente. Entre ellas hay dos claramente metafóricas. La primera efectúa una comparación entre principio y *paternidad.* Este lazo metafórico tiene por contexto la refutación del proverbio según el cual «nadie *[oudéis]* es dichoso voluntariamente ni a pesar suyo» (Tricot, III, 7, 1113b 14-15). Admitir este aforismo, dice Aristóteles, sería «negar que el hombre es principio y generador [G.-J.: padre] de sus acciones, como lo es de sus hijos» (1113b 18-19). La segunda metáfora, esta vez *política,* es la

[11] Podrían hacerse aquí muchas observaciones terminológicas y gramaticales: se observará particularmente la expresión en voz pasiva de lo que, en términos husserlianos, se llamaría *nóema de acción:* lo «realizado» (que, a su vez, trae a la mente la preposición *diá* próxima a *epi*); se observará también, unas líneas más adelante, una construcción gramatical diferente: «Resulta así que el hombre es principio de [sus] acciones y que la deliberación recae en las cosas que él mismo puede realizar *[ton autó praktôn]*» (1112b 31-32). Se observará también el empleo del distributivo «cada uno» *(hekastoi)* y el recurso al término «el hombre» equivalente al «nosotros» de los demás textos citados. En fin, prosigue el juego entre el pronombre no reflexivo *(autos)* y el reflexivo *(hautón, hautó).*

[12] La segunda parte de la frase citada desplaza el énfasis hacia la relación decisión-deliberación, es decir, qué-por qué; pero esta relación no borra la insistencia previa en la dependencia de nosotros del objeto de deseo deliberativo, esto es, en el poder, que es el nuestro, respecto a estas cosas.

del dominio, la cual aparece con claridad en el texto siguiente: «De nuestras acciones [...], desde el comienzo hasta el final, nosotros somos los dueños *[kyrioi]*» (1114b 31-32). Estas dos metáforas consideradas simultáneamente señalan de modo oblicuo la originalidad de la adscripción de la acción a su agente por analogía con la atribución ordinaria a un sujeto lógico. ¿No podría decirse que el propio lazo entre principio *(arché)* y sí *(autos)* es profundamente metafórico en el sentido del «ver-como» que propongo en *La metáfora viva*? ¿La ética no exige, en efecto, «ver» el principio «como» sí y el sí «como» principio? En este sentido las metáforas expresas de la paternidad y del dominio serían la única forma de llevar al lenguaje el vínculo derivado del cortocircuito entre principio y sí.

Último enfoque oblicuo de la adscripción en filosofía aristotélica: para expresar la especie de colaboración o, mejor dicho, de sinergia, entre nuestras elecciones y la naturaleza, en la formación de las disposiciones *(hexeis)* cuyo conjunto constituye nuestro carácter, Aristóteles inventa la expresión *synaitioi,* «co-responsables»: «Si, como se ha dicho, nuestras virtudes son voluntarias (y, de hecho, nosotros mismos somos, en cierta medida, parcialmente causa *[synaitioi pos]* de nuestras propias disposiciones, y, por otra parte, es la propia naturaleza de nuestro carácter la que nos hace plantear tal o cual fin), nuestros vicios serán voluntarios, pues el caso es el mismo» (trad. Tricot, III, 7, 1114b 20-25). La intención de Aristóteles es, indudablemente, extender la responsabilidad de nuestros actos a nuestras disposiciones, por tanto, a nuestra entera personalidad moral; y también mantenerla en los límites de una responsabilidad parcial. Pero el lenguaje para decirlo no deja de ser insólito *(aitíon* antes que *aitía,* añadidura de *syn* y un matiz del *pos)* [13]. Aquí también está uno tentado de decir que faltan las palabras.

Esto es lo que un salto a través de los siglos nos va a hacer descubrir de nuevo.

[13] Para la expresión *synáition,* deberá leerse a W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory,* Oxford University Press, 2.ª ed., 1981, pp. 177-181; el capítulo VIII, dedicado a «la distinción entre lo voluntario y lo involuntario», y el capítulo IX, consagrado «a la elección y al origen *[origination]* de la acción», proponen una revisión completa de los problemas discutidos aquí desde el ángulo particular de la relación entre la acción y su agente.

Quisiera demostrar que la teoría moderna de la acción conduce a dar a la adscripción un significado distinto de la atribución, significado que transforma el caso particular en excepción, lo sitúa del mismo lado —esto es, el de la pragmática— que la capacidad de designarse uno a sí mismo, cuyo enlace con la teoría de la enunciación y de los actos de discurso conocemos. Esta distinta significación está señalada, según el propio Strawson, por rasgos que recuerdan a Aristóteles. En efecto, en *Les individus,* el autor observa que los caracteres físicos y psíquicos *pertenecen* a la persona, que ésta los *posee.* Pues bien, aquello de lo que un poseedor *(owner)* dispone, se dice que le es propio *(own),* en oposición a lo que pertenece a otro y que, por ello, se dice que le es extraño. A su vez, lo que es propio rige el sentido que damos a los adjetivos y pronombres que, precisamente, llamamos posesivos: «mi-el mío», «tu-el tuyo», «su-el suyo»..., sin olvidar el impersonal «se» *(one's own)* ni el distributivo «cada cual», como en la expresión «a cada cual lo suyo», sobre la que se construye la ética de lo justo, como se verá más adelante.

La cuestión es saber si estas expresiones, tan frecuentemente idiomáticas, descansan sobre significaciones universales que merezcan asimilarse a transcendentales del mismo orden que los que hemos asignado al campo semántico de la acción. Parece muy lógico pensarlo. En efecto, es de destacar que la adscripción señale la remisión de todos los términos de la red conceptual de la acción a su eje *¿quién?* Inversamente, determinamos la respuesta a la pregunta *¿quién?* procurando una respuesta a la cadena de las preguntas *¿qué?, ¿por qué?, ¿cómo?,* etc. Comprobémoslo para las dos preguntas de que nos hemos ocupado en el precedente estudio: la pregunta *¿qué?* y la pregunta *¿por qué?*

En primer lugar decimos que la *acción* es mía, tuya, de él, de ella, que depende de cada cúal, que está en su poder. También decimos que la *intención* es la intención de alguien, y es de alguien de quien decimos que él (o ella) tiene intención-de. Claro está que podemos comprender la intención en calidad de tal; pero, si la hemos separado de su autor para examinarla, se la restituimos atribuyéndosela como cosa suya.

Por otra parte, eso hace el propio agente cuando considera las opciones que se abren ante él y sobre las que delibera, según la expresión de Aristóteles. La adscripción consiste, precisamente, en la reapropiación por el agente de su propia deliberación: decidirse

es resolver la discusión haciendo suya una de las opciones consideradas. En cuanto a la noción de *motivo,* en la medida en que se distingue de la intención con la que actuamos, principalmente como motivo retrospectivo, la pertenencia al agente forma parte de la significación del motivo tanto como su vínculo lógico con la propia acción de la que es causa; uno se pregunta legítimamente: «Por qué A ha hecho X?». «¿Qué condujo a A a hacer X?». Mencionar el motivo es también mencionar al agente. Esta relación tiene incluso un carácter particularmente extraño, paradójico. Por un lado, la investigación del autor es una indagación *terminable* que se detiene en la determinación del agente, designado generalmente por su nombre propio: «¿Quién hizo esto? Fulano». Por otro lado, la búsqueda de los motivos de una acción es una indagación *interminable,* perdiéndose la cadena de las motivaciones en la bruma de las insondables influencias internas y externas: el psicoanálisis tiene una relación directa con esta situación. No obstante, esto no impide que relacionemos la interminable indagación de los motivos con la terminable del agente; esta extraña relación forma parte de nuestro concepto de adscripción. Así pues, precisamente en función de toda la red que cuadricula la semántica de la acción comprendemos la expresión: agente. Esta observación nos recuerda que el dominio de la red entera es comparable al aprendizaje de una lengua, y que comprender la palabra «agente» es aprender a colocarla correctamente dentro de la red.

II. LAS APORÍAS DE LA ADSCRIPCIÓN

Si las cosas parecen relativamente sencillas en tanto se permanezca en las generalidades sobre la relación de intersignificación que une entre sí todos los términos de la red y en particular el *¿quién?,* el *¿qué?* y el *¿por qué?* de la acción, ¿cómo explicar la resistencia, observable en las diversas versiones de la teoría de la acción, a cualquier investigación más estricta de la relación de adscripción? No basta incriminar a la ontología adversa del acontecimiento, cuya fuerza de obstrucción hemos mostrado respecto a una investigación más profunda de las relaciones de la acción con el agente. Podemos preguntarnos si no será preciso salir del ámbito de la semántica de la acción, en cuyo interior, según Strawson, se des-

pliega la teoría de los particulares de base. La persona, como término referencial, permanece como una de las «cosas» de las que hablamos. En este sentido, toda la teoría de los particulares de base parece aspirada por una ontología del *algo en general* que, confrontada con la petición de reconocimiento del *ipse,* desarrolla una resistencia comparable, aunque diferentemente argumentada, a la de la ontología del acontecimiento.

¿Quiere esto decir que la pragmática del discurso, que gira en torno a la enunciación y está abierta a la designación por sí del enunciador, es de mayor ayuda? Sin duda que sí. Pero sólo hasta cierto punto, en la medida en que designarse como agente significa más que designarse como locutor. De esta diferencia entre dos grados de la autodesignación dan testimonio las aporías propias de la adscripción. Éstas, como ocurre generalmente con las aporías más inflexibles, no implican desaprobación de la filosofía que las descubre. Por el contrario, contribuyen a su crédito, como lo he demostrado en otro lugar [14].

1. La *primera dificultad* puede advertirse en la prolongación de la tercera de las tesis de Strawson recordada más arriba, tesis según la cual pertenece al sentido de los predicados prácticos, como al de todos los predicados psíquicos, el ser atribuibles a otro distinto de sí, ya que son atribuibles a sí, y conservar el mismo sentido en las dos situaciones de atribución. Es de notar que, a diferencia de las otras dos tesis consideradas, la atribución no se hace aquí solamente a «lo mismo» —por tanto, bajo el aspecto del algo en general— sino al *sí* y a su *otro (self-ascribable/ other-ascribable).* Se pone aquí al desnudo la relación del *¿quién?* con el *¿qué?* Ahora bien, lo extraño de esta relación merece que nos detengamos en ella. El desdoblamiento de la adscripción entre sí-mismo y otro sugiere que la adscripción compense de alguna manera una operación inversa que consiste en mantener en suspenso la atribución a alguien, con la sola finalidad de dar un contenido descriptivo a los predicados de acción, puestos así —si se permite decirlo— en reserva de atribución. El problema está en la relación entre el desdoblamiento de la adscripción efectiva y la posibilidad de mantener ésta en suspenso. Pues bien, es un fenó-

[14] *Temps et récit,* t. III, está basado completamente en la relación entre una aporética de la temporalidad y la réplica de una poética de la narratividad.

meno sorprendente que, en la escala de toda una cultura, adquiere proporciones considerables: no cesamos de acrecentar el repertorio de los pensamientos, en el amplio sentido de la palabra, incluyendo cogniciones, voliciones, emociones cuyo sentido comprendemos sin tener en cuenta la diferencia entre las personas a las cuales son atribuidos. Esto es lo que confirman los *Tratados de las pasiones,* comenzando por el libro II de la *Retórica* de Aristóteles, y continuando por los tratados medievales y clásicos (Santo Tomás, Descartes, Spinoza, etc.)[15].

Los fenómenos psíquicos, que los clásicos llamaban afecciones y acciones, no sólo son atribuibles a cualquiera, a cada cual, sino que su sentido puede ser comprendido fuera de toda atribución explícita. Exactamente bajo esta forma, entran en el *thesaurus* de las significaciones psíquicas. Incluso se puede decir que esta aptitud de los predicados psíquicos para ser comprendidos en sí mismos, en expectativa de toda atribución explícita, constituye lo que se puede llamar «lo psíquico». La literatura nos dará más tarde una brillante confirmación de la comprensión que tenemos de estados psíquicos no atribuidos o de atribución en suspenso, por cuanto esta comprensión es condición de su atribución a personajes de ficción. Esta posibilidad de denominar fenómenos psíquicos y de comprender su sentido, haciendo abstracción de su atribución, define muy exactamente su estatuto de predicado: «lo

[15] Así, se lee en el primer artículo de *Las pasiones del alma* de Descartes: «Y, para comenzar, considero que todo cuanto se hace o acontece de nuevo, es llamado, generalmente, por los filósofos una Pasión respecto al sujeto al que le ocurre, y una Acción respecto a aquel que hace que ocurra. De suerte que, aunque el agente y el paciente sean frecuentemente muy diferentes, la Acción y la Pasión no dejan de ser siempre la misma cosa que tiene estos dos nombres sobre la base de los dos diferentes sujetos a los que se puede aplicar» (Descartes, *Les passions de l'âme,* int. y notas por G. Rodis-Lewis, París, Vrin, 1964; y ed. Adam-Tannery, t. IX, París, Vrin, 1974; trad, cast. de Consuelo Berges, Madrid, Aguilar, 1971, 3.ª ed.). Por eso, la enumeración de las pasiones puede hacerse sin acepción de personas. Evidentemente, las pasiones son llamadas pasiones del *alma.* Pero la palabra «alma» no introduce ninguna diferencia entre «yo» y «tú». Por eso, el «nosotros», que entra en la definición de cada una de las pasiones, designa a cualquiera a quien las pasiones son atribuidas. A este respecto, pueden leerse los artículos 53, 56, 57 y 61, que dan las definiciones de las pasiones principales y las relaciones de cada una con un «nosotros» indeterminado. En este contexto, «nosotros» no significa más que «se» o «cada uno». También se habla, sin particular escrúpulo, del alma en tercera persona.

psíquico» es el repertorio de los predicados psíquicos disponibles en una cultura determinada.

Esta suspensión de la atribución de los predicados prácticos a un agente determinado revela la particularidad de la relación entre la pregunta *¿quién?* y el binomio de preguntas *¿qué-por qué?* Pertenece, en efecto, a esta relación el poder ser suspendida, y precisamente la adscripción se comprende en correlación con esta suspensión. A la vez, se hace comprensible que la teoría de la acción desarrollada en el precedente estudio haya podido proceder a una *épokhè* metódica de la cuestión del agente, sin que parezca violentar la experiencia y su expresión en el plano del lenguaje ordinario. La atracción ejercida por la epistemología causalista y por la ontología del acontecimiento acerca del análisis lógico de las frases de acción, se veía favorecida y en cierto modo estimulada por la menor resistencia de la red conceptual de la acción en el punto de sutura de la pregunta *¿quién?* con el bloque de las demás preguntas suscitadas por el fenómeno de la acción. Puesta la atención en el contenido de nuestras intenciones y en su motivación, tiende por sí misma a separar el *¿qué?* de lo que se ha de hacer, y el *¿por qué?* de la cosa hecha, del *¿quién?* de la acción. Esta separación tiene un doble efecto: por una parte, facilitar la incorporación del sentido de las intenciones y de los motivos al repertorio de los fenómenos psíquicos, sin que tengamos que precisar a quién incumben estos fenómenos, y, por otra parte, hacer más enigmática la apropiación que levanta la suspensión de la adscripción.

En efecto, el levantamiento de la suspensión tiene distintos grados. Entre la suspensión total de la atribución y la atribución efectiva a tal o cual agente, se intercalan, al menos, tres grados: el del *se* [uno], enteramente anónimo, antítesis absoluta de sí; el del *quienquiera que,* en el sentido de cualquiera, o sea, en el sentido de una individuación que admite la sustitución indiferente, y, en fin, el del *cada cual,* que implica una operación distributiva de «partes» distintas, como sugiere el adagio jurídico «a cada cual lo suyo» *(suum cuique).* Estas fases intermedias de atribución neutralizada son, precisamente, las que aseguran la permuta apuntada por Strawson entre la adscripción a sí y a otro distinto de sí. De esta dialéctica de suspensión y de apropiación resulta que la presente aporía de la adscripción no puede encontrar solución en el ámbito de la teoría de la referencia identificante: para pasar de la suspensión de la adscripción, a través de la adscripción neutrali-

zada, a la adscripción efectiva y singular, es preciso que un agente pueda *designarse a sí mismo,* de tal manera que haya un *otro* verdadero al que se haga la misma atribución de modo pertinente. Es preciso, entonces, salir de la semántica de la acción y entrar en la pragmática que tiene en cuenta las proposiciones cuya significación varía con la posición del sujeto que habla, y, en igual medida, implica una situación de interlocución que pone cara a cara a un «yo» y un «tú». Pero si el recurso a la pragmática del discurso es necesario, ¿basta esta pragmática para explicar las particularidades de la autodesignación como agente? Ésta es la cuestión que plantean las demás aporías de la adscripción.

2. La *segunda dificultad* concierne al estatuto de la adscripción en relación con la *descripción.* Si adscribir no es describir, ¿no se debe a cierta afinidad, que está por precisar, con *prescribir*? Pues bien, prescribir se aplica simultáneamente a los agentes y a las acciones. Es a alguien a quien se prescribe actuar en conformidad con tal o cual regla de acción. De esta forma se determinan simultáneamente lo lícito y lo no-lícito por parte de las acciones, la reprobación y la alabanza por parte de los agentes. Así se asume una doble presuposición, esto es, que las acciones son susceptibles de ser sometidas a reglas y que los agentes pueden ser tenidos por responsables de sus acciones. Se puede llamar *imputación* al acto de considerar a un agente responsable de acciones estimadas lícitas o ilícitas.

Esta clase de análisis puede apoyarse en la autoridad de Aristóteles, el cual —ya lo vimos más arriba— une de entrada la elección preferencial a la idea de alabanza y de reprobación. Para él, los criterios de pleno consentimiento y, más aún, los de elección preferencial son, en primer lugar, criterios de imputación moral y jurídica. La coacción y la ignorancia tienen expreso valor de excusa, de descargo de responsabilidad. Si la plena voluntad merece alabanza y censura, la involuntariedad requiere perdón y piedad (es verdad, sin embargo, que Aristóteles no precisa lo que concierne más exactamente a los tribunales y a la simple apreciación moral). De ahí la ingeniosa idea de considerar la imputación, no como una operación sobreañadida a la adscripción, sino de su misma naturaleza. Así, H. L. A. Hart [16] propone, para interpretar

[16] H. L. A. Hart, «The Ascription of Responsability and Rights», en *Proceedings of the Aristotelian Society,* núm. 49, 1948, pp. 171-194.

las proposiciones del lenguaje ordinario del tipo: «ha hecho esto», compararlas con las decisiones jurídicas por las que un juez *estatuye* lo que es un contrato válido, lo que es un homicidio, y no un asesinato. Según el autor, la transición entre las proposiciones del lenguaje ordinario, sin coloración moral o jurídica, y las decisiones jurídicas, está asegurada por proposiciones de estatuto intermedio de la forma: esto es mío, suyo, de él, es decir, de las proposiciones que reivindican, confieren, transfieren, reconocen, en resumen, atribuyen derechos. De este acercamiento entre imputación y atribución de derechos, resulta, por contraste, la completa separación entre adscribir y describir. Adscribir, según Hart, es el resultado de un proceso específico en el que reivindicaciones *(claims)* opuestas son confrontadas, y en el que una de entre ellas queda desestimada, invalidada *(defeated)*, no porque se hubiese alcanzado el núcleo positivo de la intención, buena o mala, sino porque se habrían agotado las excusas mantenidas como válidas en casos similares. La aptitud —la *defeasibility*— para desestimar, se convierte así en un criterio para cualquier pretensión de adscribir una acción a un agente.

Es muy legítima la intención que regula esta asimilación entre adscripción e imputación moral y jurídica: tiende a ahondar la diferencia que separa la adscripción en el sentido moral y la atribución en el sentido lógico. Esta diferencia afecta también al sentido asignado a las palabras «poseer» y «pertenecer», así como al grupo de deícticos de la familia de los adjetivos y de los pronombres posesivos. El agente, decíamos, es el poseedor de las acciones que son suyas. Decíamos también que pertenece a alguien el hacer esto antes que aquello. Ahora bien, la posesión no ha dejado de plantear un problema jurídico, como lo demuestran la escuela de derecho natural, la filosofía kantiana del derecho privado centrada enteramente en la distinción del mío y del tuyo en la *Metafísica de las costumbres*, y la teoría del derecho abstracto en los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel[17].

Se puede dudar, sin embargo, de que la imputación moral y jurídica constituya la forma fuerte de una estructura lógica en la que

[17] Incluso la posesión del propio cuerpo puede considerarse como una declaración de alcance jurídico (*Principes de la philosphie du droit*, § 47-48; trad. fr. de R. Derathé, París, Vrin, 1989, pp. 104-105; trad. castellana, de Juan Luis Vermal, Barcelona, EDHASA, 1988).

la adscripción fuese la forma débil. Ello, por tres razones al menos.

Primera razón: las enunciaciones jurídicas se aplican difícilmente a acciones tan simples —algunos dirían extremadamente triviales— como las que la gramática y la lógica de las frases de acción se complacen en describir, con el propósito legítimo de no dejar que el interés moral, político o ideológico que el lector pueda tener por los contenidos de acción que se juzga, interfiera con su estructura proposicional. La imputación moral o jurídica sólo se toma en consideración cuando se trata de acciones complejas —esas cadenas de acciones que llamaremos «prácticas» en el sexto estudio. Así pues, las reglas de complejidad que rigen la *composición* de estas prácticas incumbe a otro tipo de investigación distinto del que todavía controla la semántica de las frases de acción, aunque la pragmática añada su propia complejidad a la susodicha semántica. Será preciso, pues, aplazar el examen de la imputación moral y jurídica más allá del estudio dedicado a las prácticas.

Segunda razón: si permanecemos en los límites prescritos por la pragmática, parece que las enunciaciones propiamente jurídicas se aplican de modo selectivo a acciones consideradas desde el punto de vista de lo vituperable y de lo punible. Son vituperables las acciones juzgadas malas por un veredicto de condena. La imputación jurídica se inscribe así en una clase de actos de discurso, esto es, los de los veredictivos, que sobrepasan la simple adscripción de una acción a un agente. Someter una acción a un acto de condena es someterla a un procedimiento acusatorio que tiene, como todos los actos de discurso, sus propias reglas constitutivas. Pues bien, si la adscripción parece ser una operación previa a cualquier enunciación acusatoria del tipo de las veredictivas, ¿debe buscarse el rasgo distintivo de la adscripción en el plano en el que se distinguen los actos de discurso?

Tercera razón: lo que la asignación de responsabilidad en el sentido ético-jurídico parece presuponer es de naturaleza distinta de la designación por sí mismo de un locutor, esto es, un vínculo de naturaleza causal —que queda por determinar— y que designa la expresión de poder-hacer o de capacidad de actuar. Es preciso que de la acción pueda decirse que depende del agente para caer en la reprobación y la alabanza. Así, en la *Ética a Nicómaco*, Aris-

tóteles, como hemos recordado más arriba, ha hecho preceder su teoría de las virtudes de un análisis de un acto fundamental, la elección preferencial, en la que se expresa una capacidad de obrar más primitiva que el carácter reprobable o loable —hoy día diríamos «veredictible»— de la acción producida. Así, se nos remite a un análisis específico de la capacidad de actuar, centrado en la eficacia causal de esta capacidad. Aquí es donde el vínculo de la acción con su agente añade una dimensión nueva, verdaderamente práctica, a la designación del locutor por sí, y a la designación de su interlocutor como otro distinto de sí.

3. Pero ¿qué significa capacidad de actuar? Aquí es donde surge la *tercera aporía* en la que parece enmarañarse nuestro concepto de adscripción. Decir que una acción depende de su agente equivale a decir que está en su poder [18].

Ahora bien, con la noción de poder-hacer vuelve la vieja idea de causalidad eficiente que la revolución galileana había desechado de la física. ¿Puede decirse que, con la adscripción, la causa eficiente reintegra simplemente su lugar de origen, su tierra natal, a saber, precisamente la experiencia viva del poder de actuar? ¿Es suficiente, para autorizar tal rehabilitación, sacar argumento de la polisemia real de la noción de causalidad, que varios autores contemporáneos reconocen de buen grado, sea para justificar una nueva formulación de la causalidad adecuada a las ciencias humanas, en particular a la historiografía, como se ve en Collingwood [19], sea para justificar su definitiva eliminación del campo científico de las ideas de leyes o de funciones, como vemos en Russell [20]?

Pero una rehabilitación de la causalidad eficiente en beneficio sólo de la adscripción corre el riesgo de parecer un argumento perezoso, igual que todas las veces que se invoca algo como un hecho *primitivo.* No rechazo la noción de hecho primitivo. En un estadio mucho más avanzado de esta investigación, llegaré a oponer la modestia de la confesión de algunos hechos primitivos inherentes a la elaboración de una antropología fundamental, a la

[18] *Cf. supra,* p. 80, nota 9, sobre la traducción francesa del *eph'hèmin* de Aristóteles.

[19] *Cf. Temps et récit,* t. I, París, Éd. du Seuil, 1983, p. 179, nota 1 (trad. cast. de Agustín Neira, Madrid, Ed. Cristiandad, 1987, p. 219, n. 7).

[20] *Ibid.,* p. 162.

ambición prometeica de una fundación última según el modelo del *Cogito* cartesiano y de sus radicalizaciones sucesivas[21]. No debemos entregar las armas antes de haber combatido. Por eso quiero dar la forma de aporía a la declaración de que la capacidad de actuar del agente debe ser considerada, en última instancia, como un hecho primitivo. Hecho primitivo no quiere decir hecho inmediato. Muy al contrario, no debe poder reconocerse un hecho como primitivo sino al término de un trabajo de pensamiento, de una dialéctica, es decir, de un conflicto de argumentos cuyo rigor es preciso haber comprobado.

Esta dialéctica pasa, según creo, por dos estadios: uno *disyuntivo,* al final del cual se afirma el carácter necesariamente antagonista de la causalidad primitiva del agente con relación a los otros modos de causalidad; un estadio *conjuntivo,* al término del cual se reconoce la necesidad de coordinar de manera sinérgica la causalidad primitiva del agente con las demás formas de causalidad: entonces, y sólo entonces, será reconocido el hecho primitivo de lo que habrá que llamar, no sólo poder-hacer, sino *iniciativa,* en el sentido más propio del término.

En su fase disyuntiva, nuestra dialéctica se cruza ineluctablemente con el argumento kantiano de la «Tercera antinomia cosmológica de la Razón pura»[22]. No propongo aquí ninguna nueva interpretación de la antinomia kantiana de la causalidad libre y de la causalidad según las leyes de la naturaleza. Mi propósito es poner al día, a la luz de la dialéctica kantiana, algunos de los puntos más importantes de nuestro análisis de la adscripción, incluso suscitar otros nuevos.

Insistamos primero en el carácter *necesariamente* dialéctico de

[21] *Cf. infra,* «Décimo estudio».

[22] Cierto reconocimiento del carácter antagonista de la causalidad se deduce ya del análisis de Aristóteles por el que hemos comenzado este estudio. Si hay cosas que dependen de nosotros, hay otras que dependen de causas tradicionalmente situadas bajo la ley de la naturaleza, de la necesidad, de la fortuna (*Ét. Nic.,* III, 5, 1112a 31-32). Después de haber afirmado que el hombre es principio y generador (padre) de sus actos como lo es de sus hijos, Aristóteles añade: «Pero, si es evidente que el hombre es el autor de sus propios actos, y si no podemos referir nuestras acciones a otros principios que los que están en nosotros, entonces las acciones cuyos principios están en nosotros dependen de nosotros y son voluntarias» (trad. Tricot, III, 7, 1113b 18-19). De esta forma, el «de nosotros» está dialécticamente opuesto al «por otras causas distintas de nosotros», en el interior mismo del campo de aplicación de la noción de principio.

la noción de capacidad de actuar o, dicho de otra forma, en la formulación *necesariamente* antitética de la situación misma de la cuestión. Recuerdo el enunciado kantiano de la tesis de la causalidad libre: «La causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de la que puedan derivar todos los fenómenos del mundo. Para explicar éstos, hace falta admitir también una causalidad libre» (III, 308) [A 444, B 472] [23]. Así pues, nuestra discusión de la teoría analítica de la acción nos ha enfrentado constantemente a una formulación antitética parecida a la de Kant. No hemos olvidado la oposición entre el acontecimiento que ocurre y el acontecimiento que se hace ocurrir, o la oposición entre causa y motivo, en la fase dicotómica de la teoría de la acción. Se podría objetar que, en una fase ulterior, este aspecto dicotómico ha sido superado. No ha sido así. Se ha visto resurgir posteriormente la antítesis bajo otras formas más sutiles, bien sea, según E. Anscombe, con la oposición entre conocimiento por observación y conocimiento sin observación o, según el mismo D. Davidson, con la distinción entre *event agency* y *agent agency* [24]. Pero en la polaridad entre adscribir y describir es donde culmina la formulación antitética del problema, que hace decir, con Kant, que «la causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única...».

Entremos ahora en el argumento propiamente dicho de la *Tesis* en la antinomia kantiana de la libertad y del determinismo. Lo que aquí se da a pensar es lo que Kant denomina «espontaneidad absoluta de las causas», que él define por la capacidad de «comenzar por *sí mismo [von selbst]* una serie de fenómenos que se desarrollará según leyes de la naturaleza» (III, 310) [25]; en la «Advertencia» que sigue a la «Prueba», Kant señala que tal «espontaneidad absoluta de la acción» es el «fundamento mismo de la imputabilidad de esta acción» (III, 310 [A 448, B 476]) [26]. Buena razón teníamos para buscar en la imputación, en el sentido moral y jurídico

[23] E. Kant, *Critique de la raison pure,* trad. fr. de A. Tremesaygues y B. Pacaud, París, PUF, 1963, p. 348. Véase igualmente la edición de F. Alquié de las *Oeuvres philosophiques* de Kant, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», t. I, 1980, para la *Crítica de la razón pura,* que lleva al margen la paginación correspondiente a la edición de la Academia de Berlín. Aquí, t. I, p. 1102. Trad. cast. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1986, 5ª ed.

[24] *Cf. supra,* p. 66, nota 22.

[25] Tremesaygues-Pacaud, p. 350; Alquié, t. I, p. 1104.

[26] *Ibid.*

del término, el estrato primitivo de un poder-hacer. ¿Qué es lo que, en la teoría analítica de la acción, corresponde a la noción kantiana de espontaneidad absoluta? Es la noción, ya clásica desde A. Danto, de «acciones de base». Traigo aquí la definición de Danto: son acciones que no necesitan de ninguna otra acción intermedia que fuese preciso realizar para *(in order to)* poder hacer esto o aquello. Al eliminar así, en la definición de la acción de base, la cláusula «de modo que», se pone al desnudo una clase de causalidad que se define por sí misma. Son acciones de base aquellos de nuestros actos que derivan del repertorio de lo que cada uno sabe cómo hacer, sin recurrir a una acción mediata de orden instrumental o estratégico que se hubiera debido aprender de antemano. En este sentido, el concepto de acción de base designa un hecho primitivo. Se comprende por qué es así: el concepto primitivo de acción de base ocupa, en el orden práctico, el lugar de la evidencia en el orden cognoscitivo: «Todos sabemos de modo directo e intuitivo, escribe A. Danto, que hay acciones de base y qué acciones son acciones de base» [27].

El vínculo entre esta última aserción y el argumento antitético de tipo kantiano permanece enmascarado en tanto no se le coloque de nuevo en el campo de conflicto de la causalidad. En efecto, en cuanto *comienzo* de una serie causal, es como la noción de acción de base reviste su carácter problemático y al mismo tiempo se libra de la acusación de argumento perezoso. Bajo su forma negativa, la idea de comienzo implica, efectivamente, una parada en el movimiento del pensamiento que se remonta hacia una causa anterior. Pues bien, esta parada es la que la *Antítesis* kantiana denuncia como ilegítima exención de las leyes; en este punto preciso nace el necesario «conflicto de las ideas transcendentales». La teoría de la acción no puede ignorar este carácter antitético de la noción de comienzo que corre el riesgo de quedar enmascarada en una ingenua aproximación al concepto de acción de base. A decir verdad, su carácter antitético permanece desapercibido debido a que esta noción deja sin desarrollar la cuestión de la atribución a un agente.

En cambio, la antinomia pasa al primer plano cuando se confrontan las respuestas a la pregunta *¿quién?* con las respuestas a la

[27] A. Danto, «Basic Actions», *American Philosophical Quarterly,* núm. 2, 1965, pp. 141-143 [trad. del autor].

pregunta *¿por qué?* De esta forma hemos observado con sorpresa que, si la investigación de los motivos de una acción es interminable, la de su autor es terminable: las respuestas a la pregunta *¿quién?*, contengan un nombre propio, un pronombre, una descripción definida, ponen fin a la pesquisa. No es que la investigación sea interrumpida arbitrariamente, sino que las respuestas que ponen fin a la encuesta son consideradas suficientes por quien las da, y aceptables como tales por el que las recibe. ¿Quién ha hecho esto?, se pregunta. Fulano, se responde. El agente se revela así como una causa extraña, puesto que su mención pone fin a la búsqueda de la causa, búsqueda que se prosigue en otra línea, la de la motivación. De esta forma, lo antitético de que habla Kant penetra en la teoría de la acción en el punto de articulación de la capacidad de hacer y de las razones de actuar.

Pero todavía no hemos alcanzado lo esencial del argumento kantiano. La idea de comienzo absoluto no está justificada sólo por un argumento negativo (no es necesario ascender por la cadena causal); lo está más aún por el argumento positivo que constituye el nervio mismo de la prueba. Sin un comienzo en la serie, argumenta Kant, la serie de las causas no estaría completa; pertenece, pues, a la idea de comienzo que éste garantice «la integridad de la serie por el lado de las causas derivadas unas de otras» (III, 308 [A 446, B 474])[28]; este sello de totalidad fijado sobre la idea de serie causal es esencial para la formulación de la antinomia; a la misma idea de integridad de una serie causal se opone la apertura ilimitada del proceso causal según la antítesis. Pero el argumento kantiano no está completo todavía. En la «observación» que sigue a la «Prueba» de la *Tesis,* distingue Kant dos clases de comienzos; uno que sería el comienzo del mundo, y otro, que es un comienzo en medio del transcurso del mundo; este último es el de la libertad. Ahora bien, admite Kant que ahí está la fuente de un malentendido: ¿no hemos llamado, anteriormente, absoluta, es decir, no relativa, a la espontaneidad? ¿Cómo podemos hablar ahora de un comienzo «relativamente primero»? (III, 312 [A 450, B 478])[29]. Respuesta: comienzo absoluto en consideración a una serie particular de acontecimientos, la libertad no es más que comienzo re-

[28] Tremesaygues-Pacaud, p. 348; Alquié, t. I, p. 1102.
[29] Tremesaygues-Pacaud, p. 350; Alquié, t. I, p. 1106.

lativo en consideración a todo el transcurso del mundo. Kant precisa: «No hablamos aquí de un comienzo absolutamente primero desde un punto de vista temporal, sino desde un punto de vista causal» *(ibid.)*. Sigue el ejemplo del hombre que se levanta de su asiento «de modo plenamente libre y sin experimentar la influencia necesariamente determinante de las causas naturales» *(ibid.)*[30]. Y Kant repite: «No es desde el punto de vista del tiempo donde debe estar un comienzo absolutamente primero de una serie de fenómenos, sino con respecto a la causalidad» (III, 313 [A 451, B 477]). Esta distinción entre comienzo *del* mundo y comienzo *en* el mundo es esencial para la noción de comienzo práctico tomada desde el punto de vista de su función de integración. El comienzo práctico *in medias res* no ejerce su función de totalidad más que sobre series determinadas de causas que él contribuye a distinguir de otras series iniciadas por otros comienzos.

Esta función de integración del comienzo en relación a una serie determinada de causas encuentra en nuestros anteriores análisis una confirmación interesante, al tiempo que la antinomia kantiana revela su carácter antitético implícito.

La teoría de la acción tropieza de nuevo con el problema de la relación entre comienzo y serie completa en términos que le son propios. Primero lo hace en el contexto provisional de la teoría de las descripciones. El problema inicial, como ya hemos indicado anteriormente, es el de identificar y denominar las acciones que pertenecen a una cadena práctica. La cuestión está, pues, en saber cuál es la «verdadera» descripción en este caso complejo. Recordemos el ejemplo de E. Anscombe: unos hombres, al mover sus brazos, accionan una bomba que eleva al piso superior un agua previamente envenenada; al hacer esto, matan a unos conspiradores y contribuyen al éxito de un movimiento revolucionario. ¿Qué hacen exactamente estos hombres? Si las múltiples respuestas dadas son igualmente válidas, es porque, según dice Anscombe, el primer gesto —que, de hecho, es una acción de base según los criterios de Danto— «devora» *(swallows)* la cadena de los acontecimientos que se derivan hasta el final de la serie en el que la historia se detiene. Para la lógica del razonamiento práctico, la serie —como diría Kant— está unificada por un lazo de implicación de tipo medio-fin; pero, desde el punto de vista causal, el de

[30] Tremesaygues-Pacaud, p. 352; Alquié, t. I, p. 1108.

los acontecimientos y no el de las intenciones, la unificación de la serie está asegurada por la capacidad de integración y de conminación ejercida por el comienzo mismo de la serie considerada, cuyo enfoque intencional atraviesa la serie entera[31].

Estas vacilaciones de la descripción, que, a decir verdad, no constituyen una aporía, conducen al umbral de un verdadero atasco, cuando se pasa de la descripción del *¿qué?* a la adscripción al *¿quién?* El problema adopta entonces la siguiente forma: *¿hasta dónde* se extiende la eficacia del comienzo y, por consiguiente, la responsabilidad del agente en consideración al carácter ilimitado de la serie de consecuencias físicas? Este problema es, en cierto sentido, inverso al de las acciones de base: nos preguntábamos entonces si era preciso pararse por encima de la serie ascendente de las causas, y ahora nos preguntamos dónde será preciso pararse por debajo de la serie descendente de los efectos; pues bien, si la causalidad del agente constituía una especie de tope para el movimiento de remonte en la serie de las causas, la difusión de la eficacia del comienzo aparece sin límites por el lado de los efectos. Ahora bien, este problema, que se puede llamar el del *alcance* del comienzo, tiene una estrecha relación con la noción kantiana de un comienzo «relativamente primero en el transcurso entero del mundo». A partir del momento en que el comienzo de la acción no coincide con el del mundo, se sitúa, en efecto, dentro de una constelación de comienzos, cada uno de los cuales tiene un alcance que se trata precisamente de valorar comparativamente. Es legítimo preguntarse, respecto a cada uno de estos comienzos, sobre lo que podría llamarse los confines del reino del comienzo. Esta cuestión plantea un problema muy real que conocen bien, entre otros, los juristas y los penalistas, pero también los historiadores. Un agente no está *en* las consecuencias lejanas como lo está, de alguna manera, *en* su gesto inmediato. Por tanto, el problema está en delimitar la esfera de acontecimientos de los que se le puede hacer responsable. Pero esto no es nada fácil. Y ello por diversas razones. En primer lugar, al no seguir más que una sola serie, los efectos de una acción se desprenden, en cierta forma, del agente, como el discurso lo hace de la palabra viva por medio de la

[31] Volveremos sobre esta cuestión de la unidad integral de una serie, cuando hablemos más adelante de la unidad narrativa de una vida y de la identidad narrativa de un personaje.

escritura. Son las leyes de la naturaleza las que toman a su cargo la serie de nuestras iniciativas. Así es como la acción tiene efectos que se pueden decir no deseados, incluso perversos. Únicamente la separación de lo que corresponde al agente y de lo que corresponde a los encadenamientos de causalidad externa, se revela como una operación muy compleja; será preciso poder meter los segmentos intencionales susceptibles de ser formalizados en silogismos prácticos, aparte de los segmentos que podríamos llamar sistémicos, por cuanto expresan la estructura de sistemas físicos dinámicos; pero, como diremos más adelante, la continuación, que prolonga la energía del comienzo, expresa la imbricación de los dos modos de enlace; sin esta imbricación, no se podría decir que actuar es producir cambios en el mundo.

Añadamos que es otra clase de enredo el que hace difícil atribuir a un agente particular una serie determinada de acontecimientos; es el de la acción de cada uno con la acción de cada otro. Hemos insistido en otra parte, siguiendo a W. Schapp, en la idea, propia del ámbito narrativo, «de ser enredado en historias» [32]; la acción de cada uno (y su historia) está enredada no solamente en el transcurso físico de las cosas, sino en el transcurso social de la actividad humana. ¿Cómo distinguir, particularmente, en una acción de grupo, lo que corresponde a cada uno de los actores sociales? Esta dificultad, como la precedente, concierne tanto al historiador como al juez, desde el momento en que se trata de designar distributivamente unos autores asignándoles esferas distintas de acción; aquí, atribuir es distribuir. No hay que temer decir que la determinación del punto extremo en que se detiene la responsabilidad de un agente es asunto de decisión más bien que de constatación; es aquí donde toma nueva fuerza la tesis de H.L.A. Hart [33] según la cual la atribución de una acción a un agente se parece más al fallo —es el momento de decirlo— por el que un juez atribuye lo que le corresponde a cada una de las partes en litigio; la adscripción tiende de nuevo a confundirse con la imputación, en una situación de enfrentamiento entre reivindicaciones opuestas; sin embargo, el solo hecho de que también el historiador pueda tener que repartir responsabilidades entre los actores de una acción compleja, hace pensar que esta delimitación de esferas respectivas

[32] W. Schapp, *In Geschichten verstrickt,* Wiesbaden, B. Heymann, 1976.
[33] H.L.A. Hart, «The Ascription of Responsability and Rights», art. cit.

de responsabilidad no reviste necesariamente un aspecto de incriminación y de condena. Raymond Aron, siguiendo a Max Weber, no se equivocaba al distinguir responsabilidad histórica y responsabilidad moral[34]. Lo que una y otra tienen en común es precisamente el ilustrar la noción kantiana de un comienzo relativamente primero; ésta implica, en efecto, una multiplicidad de agentes y de comienzos de acciones que no se dejan identificar más que por las esferas distintas de acciones que pueden ser asignadas a cada uno. Pues bien, la estructura conflictiva de esta asignación no podría eliminarse; la delimitación del alcance de una decisión responsable contribuye al efecto de cierre sin el cual no se podría hablar de serie íntegra; pero este efecto de cierre, esencial para la tesis de la causalidad libre, contradice la apertura ilimitada de la serie de las causas exigida por la *Antítesis* en la antinomia kantiana.

Dicho todo esto, ¿se puede permanecer en el estadio antinómico dentro de la comprensión de lo que significa la capacidad de actuar? Ni el mismo Kant lo hace. Después de haber dicho y repetido que la *Tesis* y la *Antítesis* del comienzo, como la *Tesis* y la *Antítesis* de las otras tres antinomias cosmológicas, deben ser «rechazadas las dos por el tribunal de la razón» (III, 345 [A 501, B 529])[35], Kant reserva finalmente una suerte diferente para las ideas trascendentales que él llama matemáticas y que tienen relación con la extensión finita o infinita de la materia (primera y segunda antinomias cosmológicas); para éstas, la solución escéptica permanece inapelable. No ocurre lo mismo con las ideas trascendentales llamadas dinámicas que conciernen al comienzo relativamente primero, el de las acciones humanas, y al comienzo absoluto del mundo en su conjunto; la solución de las dos primeras antinomias era una solución escéptica, puesto que «en la conexión matemática de las series de fenómenos, es imposible introducir más condiciones que una condición sensible; es decir, una condición que sea, a su vez, parte de la serie» (III, 360 [A 530, B 558])[36]. En cambio, la solución de la tercera y de la cuarta antinomia puede consistir en conservar una al lado de la otra la *Tesis* y la *Antítesis;* en efecto, «la serie dinámica de las condiciones sensibles admite todavía una condición heterogénea que no forma parte de la serie, sino que,

[34] *Temps et récit,* t. I, ob. cit., p. 265, nota 1.
[35] Tremesaygues-Pacaud, p. 378; Alquié, t. I, p. 1145.
[36] Tremesaygues-Pacaud, p. 393; Alquié, t. I, p. 1106.

como puramente *inteligible,* reside fuera de la serie, lo que satisface a la razón y sitúa el incondicionado a la cabeza de los fenómenos, sin perturbar la serie de estos fenómenos siempre condicionados, y sin quebrantar por esto el principio del entendimiento» (III, 362 [A 531, B 559])[37]. Resulta de ella que la *Tesis* y la *Antítesis* pueden ser tenidas las dos por verdaderas, a condición de mantenerlas en dos planos diferentes. Sabida es la continuación: la libertad, como idea trascendental pura sin vínculos fenomenales, constituye el sentido último de la facultad de comenzar por sí mismo una serie causal. Sobre esta libertad trascendental se funda el concepto *práctico* de libertad, es decir, la independencia de la voluntad con respecto a la coacción de las inclinaciones de la sensibilidad (III, 362 [A 532, B 560])[38]. Pero ¿qué es una libertad trascendental? Es una libertad *inteligible,* si llamamos inteligible a «lo que en un objeto de los sentidos no es fenómeno en sí mismo» (III, 366 [A 358, B 566])[39]. Y la continuación: «Pues, si lo que debe ser considerado como fenómeno en el mundo sensible tiene también en sí mismo un poder, que no es un objeto de intuición sensible, pero por el cual puede, sin embargo, ser causa de los fenómenos, se puede entonces considerar la causalidad de este ser desde dos puntos de vista: como inteligible en cuanto a su acción, o como causalidad de una cosa en sí, y como sensible en cuanto a los efectos de esta acción, o como causalidad de un fenómeno en el mundo sensible»[40].

Quisiera sugerir aquí otra salida a la antinomia, salida hacia la que el propio Kant se orienta en cierto sentido cuando declara: «Nada impide atribuir a este objeto trascendental, además de la propiedad que tiene de manifestársenos, una causalidad que no sea fenómeno, aunque su efecto aparezca en el fenómeno»[41]. Ahora bien, ¿cuál es ese efecto que se encuentra en el fenómeno? Kant lo llama *carácter,* distinguiendo entre carácter empírico y carácter inteligible. ¿No podría decirse que, en un sentido no fenoménico del término fenómeno, es decir, en el sentido de lo que se manifiesta, el fenómeno del actuar exige que estén unidas la *Tesis*

[37] *Ibid.*
[38] Tremesaygues-Pacaud, p. 394-408; Alquié, t. I, pp. 1167-1186.
[39] Tremesaygues-Pacaud, p. 397; Alquié, t. I, p. 1171.
[40] Tremesaygues-Pacaud, p. 397; Alquié, t. I, pp. 1171-1172.
[41] Tremesaygues-Pacaud, p. 397; Alquié, t. I, p. 1172.

y la *Antítesis* en un fenómeno —en el sentido que acabo de decir— específico del campo práctico, que se pueda llamar *iniciativa*?[42].

Pensar la iniciativa, esa es la tarea que se propone al término del presente estudio. La iniciativa, diremos, es una *intervención* del agente de la acción en el transcurso del mundo, intervención que *causa,* efectivamente, cambios en el mundo. Que no podamos representarnos este ascendiente del agente humano sobre las cosas, en medio del transcurso del mundo, como dijo el propio Kant, más que como una conjunción entre diversas clases de causalidad, debe ser reconocido francamente como una coacción ligada a la estructura de la acción en cuanto iniciativa. En este sentido, Aristóteles ha abierto el camino con su noción de *synaition,* que hace del agente una causa parcial y concurrente en la formación de las disposiciones y del carácter. Pero es de recordar la prudencia con que Aristóteles ha introducido esta noción mixta, que él matiza con un «en cierto modo» *(pós).* En efecto, es «en cierto modo» como se forman las causalidades. Nosotros mismos hemos encontrado repetidas veces la exigencia de proceder a tal unión; ésta resulta, en última instancia, de la propia necesidad de unir el *¿quién?* al *¿qué?* y al *¿por qué?* de la acción, necesidad nacida de la estructura de intersignificación de la red conceptual de la acción. De acuerdo con esta exigencia, parece necesario no limitarse a oponer el carácter terminable de la indagación sobre el agente y el carácter interminable de la indagación sobre los motivos. La capacidad de actuar consiste, precisamente, en el enlace entre una y otra indagación, donde se refleja la exigencia de vincular el *¿quién?* al *¿por qué?* a través del *¿qué?* de la acción. Pero el curso de motivación no permite salir de lo que, con cautela, se puede

[42] Comparar con «el esclarecimiento de la idea cosmológica de libertad en su relación con la necesidad universal de la naturaleza» (III, 368 [A 543, B 570] ss.; Tremasaygues-Pacaud, pp. 399-408; Alquié, t. I, pp. 1174-1186; Ribas, p. 469). En este sentido, habla Kant de la «acción primitiva en relación con los fenómenos de una causa que, por esta razón, no es, pues, un fenómeno, sino que es inteligible en cuanto a ese poder, aunque, por lo demás, debe ser comprendida como un eslabón de la cadena de la naturaleza en el mundo sensible» (III, 369 [A 544, B 572]; Tremesaygues-Pacaud, p. 480; Alquié, t. I, p. 1175-1176). Mas, para Kant, el criterio exclusivo de la realidad de la libertad inteligible es la capacidad de la acción para someterse a las reglas, para obedecer o no al deber. A esta solución *moral,* prematura a mi entender, es a la que quiero resistirme aquí, buscando en el fenómeno del poder de actuar las razones de una superación de la antinomia.

llamar el plano de los «hechos mentales». La capacidad de actuar se consolida precisamente en el transcurso de la naturaleza «exterior».

Pienso que la representación más parecida de tal conjunción es la propuesta por H. von Wright, en *Explanation and Understanding*[43], con el título de *modelo cuasi causal.* Ya lo he expresado en otro lugar dentro de una investigación dedicada a la explicación en historia[44]. De hecho se trataba, más allá de la epistemología del conocimiento histórico, de explicar el fenómeno general de la intervención. El modelo propuesto es un modelo mixto, en el sentido de que une segmentos teleológicos, sometidos al razonamiento práctico, y segmentos sistémicos, sujetos a la explicación causal. Lo que aquí interesa y plantea dificultad, son precisamente los puntos de sutura entre unos y otros. En efecto, cada silogismo práctico es una acción efectiva que introduce un nuevo hecho en el orden del mundo, del cual provoca, a su vez, una cadena causal; entre los efectos de ésta, surgen nuevos hechos que son asumidos, en cuanto circunstancias, por el mismo agente o por otros agentes. Pero, ¿qué es lo que hace fundamentalmente posible este encadenamiento entre fines y causas? Esencialmente, la capacidad que tiene el agente de hacer coincidir una de las cosas que sabe hacer (que sabe poder hacer) con el estado inicial de un sistema cuyas condiciones de cierre determina a la vez[45]. Según la propia expresión de Von Wright, esta conjunción sólo se da si nos sentimos seguros *(we feel confident),* sobre la base de la experiencia pasada, de poder poner así en movimiento un sistema dinámico. Con la idea de «poner un sistema en movimiento», las nociones de acción y causalidad se juntan, declara Von Wright. Pero, ¿se superponen?

Es de destacar que, en semejante análisis, que abrevio aquí ex-

[43] Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971 (trad. cast. de Luis Vega, *Explicación y comprensión,* Madrid, Alianza, 1987, 2.ª ed.).

[44] *Temps et Récit,* t. I, ob. cit., pp. 187-202. Dejo aquí a un lado la interpretación narrativa que propongo del encadenamiento de las causas y de los fines en el modelo llamado cuasi causal.

[45] Retomo aquí los mismos términos de mi ponencia en *Temps et récit,* t. I: «La acción realiza otro tipo importante de cierre: un agente aprende a "aislar" un sistema cerrado de su entorno y descubre las posibilidades de desarrollo inherentes a ese sistema, en la medida en que hace algo. El agente aprende eso al poner en movimiento el sistema a partir de un estado inicial que él "aisla". Este hecho constituye la intervención en la intersección de uno de los poderes del agente y de los recursos del sistema» (p. 192 [tr. cast. p. 234]).

cesivamente, los dos componentes —sistémico y teleológico— permanezcan distintos, aunque imbricados. Esta incapacidad para superar la discontinuidad —en el plano epistemológico— entre los componentes inconexos de la intervención ¿no es acaso indicio de que, en un tipo de discurso diferente del que aquí mantenemos, sería donde el «puedo» podría reconocerse como el propio *origen* del enlace entre los dos órdenes de causalidad? Lo que haría de este discurso del «puedo» un discurso diferente es, en última instancia, su remisión a una ontología del *propio cuerpo,* es decir, de *un* cuerpo que es también *mi* cuerpo y que, por su doble vinculación al orden de los cuerpos físicos y al de las personas, se sitúa en el punto de articulación de un poder de actuar que es el nuestro y de un transcurso de las cosas que compete al orden del mundo. Sólo en esta fenomenología del «puedo» y en la ontología adyacente al propio cuerpo es donde se establecería definitivamente el estatuto de hecho primitivo concedido al poder de actuar.

Al término de esta investigación dedicada a la relación entre la acción y su agente, es importante diseñar las vías abiertas por las aporías sucesivas a las que da lugar el fenómeno de la adscripción. Por tanto, ninguna complacencia en la aporía como tal aporía debe transformar la lucidez reflexiva en parálisis consentida. El fenómeno de la adscripción no constituye, finalmente, más que una determinación parcial y aún abstracta de lo que significa la ipseidad del sí. De la aporética de la adscripción puede y debe surgir un impulso para franquear los límites impuestos por la teoría del discurso, expuesta más arriba, hacia determinaciones más ricas y más concretas de la ipseidad del sí. Cada una de las aporías de la adscripción apunta hacia una superación específica del punto de vista estrictamente lingüístico.

La primera aporía recurre todavía a una transición interna al punto de vista lingüístico, a saber, de la semántica a la *pragmática.* Lo que en realidad distingue la adscripción de la simple atribución de un predicado a un sujeto lógico, es, en primer lugar, el poder del agente para designarse a sí mismo al designar a otro. La consideración strawsoniana acerca de la identidad de sentido que conservan los predicados psíquicos en la adscripción a sí mismo y en la adscripción a otro distinto de sí, orientaba ya hacia tal desplazamiento hacia operaciones de lenguaje en las que predomina la doble designación de sí y del otro en una situación de interlocución. En este sentido, no era vana la primera aporía.

La segunda aporía tampoco se ha cerrado en un callejón sin salida. Las dificultades que ha encontrado nuestro esfuerzo para distinguir la adscripción de la imputación, inducen a pensar que la distancia entre una y otra debe colmarse con una investigación de modalidades prácticas, que, por su complejidad y su organización, exceden los límites de la propia teoría de la acción, al menos en el sentido limitado que ha sido el nuestro hasta ahora. Será tarea de una investigación sobre la *praxis* y las prácticas el discernir los puntos de implantación de una valoración propiamente ética del actuar humano, en sentido teleológico y en sentido deontológico, dicho de otro modo, según lo bueno y según lo obligatorio. Entonces, y sólo entonces, se podrá explicar la articulación entre adscripción e imputación, en sentido moral y jurídico.

La tercera aporía, suscitada por la noción de poder de actuar, por consiguiente, por la eficacia causal asignada al agente de la acción, ha podido parecer la más difícil. En efecto, lo es. El paso por la tercera antinomia kantiana ha acentuado la apariencia de una dificultad sin salida. Sin embargo, no hemos dejado de afirmar que la antinomia ponía de manifiesto una estrategia antitética destinada a combatir la acusación de argumento perezoso opuesta, como es debido, a toda alegación de hecho primitivo. Porque se trata, ciertamente, de un hecho primitivo, a saber, la seguridad que tiene el agente de poder hacer, es decir, de poder producir cambios en el mundo. El paso del estadio disyuntivo al estadio conjuntivo de la dialéctica no tenía otra finalidad que la de llevar a un plano reflexivo y crítico lo que está ya pre-comprendido en esta seguridad de poder-hacer. Decir seguridad es decir dos cosas. En primer lugar, es poner a la luz, en el plano epistemológico, un fenómeno que hemos bordeado varias veces: el de la atestación. Estamos seguros, con una certeza que no es una creencia, una *doxa* inferior al saber, de que podemos hacer los gestos familiares que Danto enraíza en las acciones de base. Pero el reconocimiento del hecho primitivo, atestiguado por la certeza de poder hacer, no tiene sólo un aspecto epistemológico, sino también un aspecto ontológico. El hecho primitivo de poder-hacer forma parte de una constelación de hechos primitivos que incumben a la ontología del sí que esbozaremos en el décimo estudio. Lo que acabamos de decir de la fenomenología del «puedo» y de la ontología adyacente al propio cuerpo, apunta ya en dirección a esta ontología del sí. En cuanto a decir mediante qué vínculos concretos esta fenomenolo-

gía del «puedo» y esta ontología del cuerpo propio pertenecen a una ontología del sí, en cuanto sujeto agente y paciente, sólo podremos determinarlo al final de un largo recorrido a través, y más allá, de las filosofías de la subjetividad. En este sentido, sólo al término de nuestra empresa se superará la tercera aporía de la adscripción.

QUINTO ESTUDIO

LA IDENTIDAD PERSONAL Y LA IDENTIDAD NARRATIVA

Con la discusión de las relaciones entre agente y acción, ha alcanzado su finalidad una primera serie de estudios colocados bajo la égida de la concepción analítica del lenguaje. En los dos primeros, nos hemos limitado a los recursos que la semántica y la pragmática, consideradas sucesivamente, ofrecían al análisis de la acción y de las relaciones complejas entre acción y agente. En el curso de este análisis se ha mostrado que, a pesar de su dependencia de principio respecto a la teoría del lenguaje, la teoría de la acción constituía una disciplina autónoma, debido a los rasgos propios del actuar humano y de la originalidad del nexo entre el actuar y su agente. Para sentar su autonomía, hemos creído conveniente requerir una nueva alianza entre la tradición analítica y la tradición fenomenológica y hermenéutica, teniendo en cuenta que el principal reto no era tanto el de saber lo que distingue a las acciones de los otros acontecimientos que ocurren en el mundo, cuanto lo que especifica al sí, implicado en el poder-hacer, en la unión del actuar y del agente. De este modo, liberada de su tutela inicial, la teoría del la acción asumía el papel de propedéutica en la cuestión de la ipseidad. Recíprocamente, la cuestión del sí, imponiéndose a la de la acción, suscita cambios considerables en el plano mismo del actuar humano.

La laguna más importante que presentan nuestros estudios anteriores ante un análisis retrospectivo, concierne evidentemente a la dimensión *temporal* tanto del sí como de la propia acción. Ni la definición de la persona en la perspectiva de la referencia identificante, ni la del agente en el ámbito de la semántica de la acción, que, presuntamente, enriquece la primera aproximación, han tenido en cuenta que la persona de la que se habla, que el agente del cual depende la acción, tienen una historia, son su propia historia. La aproximación del sí al segundo aspecto de la filosofía del len-

guaje, el de la enunciación, tampoco ha suscitado particular reflexión en cuanto a los cambios que afectan a un sujeto capaz de designarse a sí mismo al significar el mundo. Así pues, no es sólo una dimensión importante entre otras, la que se ha omitido de esta forma, sino toda una problemática, a saber, la de la *identidad personal*, que sólo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana. Para llenar este importante vacío, me propongo poner de nuevo sobre el tapete la teoría narrativa, no ya en la perspectiva de sus relaciones con la constitución del tiempo humano, como se ha hecho en *Tiempo y narración*, sino en la de su aportación a la constitución del sí. Me ha parecido que las discusiones contemporáneas, muy intensas en el campo de la filosofía angloamericana, acerca de la cuestión de la identidad personal, ofrecían una excelente ocasión para abordar de frente la distinción entre mismidad e ipseidad, supuesta siempre en los estudios precedentes, pero no tratada nunca temáticamente. Esperamos demostrar que, en el ámbito de la teoría narrativa, alcanza su pleno desarrollo [1] la dialéctica concreta de la ipseidad y de la mismidad, y no solamente la distinción nominal entre los dos términos invocados hasta ahora.

[1] La noción de identidad narrativa, introducida en *Temps et récit III*, respondía a otra problemática: al final de un largo viaje por el relato histórico y por el de ficción, me he preguntado si existía una estructura de la experiencia capaz de integrar las dos grandes clases de relatos. Formulé entonces la hipótesis de que la identidad narrativa, sea de una persona, sea de una comunidad, sería el lugar buscado de este quiasmo entre historia y ficción. Según la precomprensión intuitiva que tenemos de este estado de cosas, ¿no consideramos las vidas humanas más legibles cuando son interpretadas en función de las historias que la gente cuenta a propósito de ellas? ¿Y esas historias de vida no se hacen a su vez más inteligibles cuando se les aplican modelos narrativos —tramas— tomados de la historia propiamente dicha o de la ficción (drama o novela)? Parecía, pues, plausible tener por válida la siguiente cadena de aserciones: la comprensión de sí es una interpretación; la interpretación de sí, a su vez, encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada; esta última se vale tanto de la historia como de la ficción, haciendo de la historia de una vida una historia de ficción o, si se prefiere, una ficción histórica, entrecruzando el estilo historiográfico de las biografías con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias. Lo que falta a esta aprehensión intuitiva del problema de la identidad narrativa, es una clara comprensión de lo que está en juego en la cuestión misma de la identidad aplicada a personas o a comunidades. La cuestión del entrecruzamiento entre historia y ficción desviaba, en cierto modo, la atención de las considerables dificultades ligadas al problema de la identidad como tal. A estas dificultades se consagra el presente estudio.

Una vez confrontada la noción de identidad narrativa —en mi opinión, victoriosamente— con las perplejidades y paradojas de la identidad personal, será posible poner de manifiesto, en un estilo menos polémico y más constructivo, la tesis anunciada desde la introducción de esta obra, según la cual la teoría narrativa halla una de sus principales justificaciones en la función que ejerce entre el punto de vista descriptivo sobre la acción, al cual nos hemos referido hasta ahora, y el punto de vista prescriptivo que prevalecerá en los posteriores estudios. Se me ha impuesto una tríada: describir, narrar, prescribir; cada momento de la tríada implica una relación específica entre construcción de la acción y constitución del sí. Pues bien, la teoría narrativa no sabría ejercitar esta mediación, es decir, ser más que un segmento intercalado en la discreta continuidad de nuestros estudios, si no pudiera demostrarse, por una parte, que el campo práctico cubierto por la teoría narrativa es más amplio que el cubierto por la semántica y la pragmática de las frases de acción, y, por otra parte, que las acciones organizadas en el relato presentan rasgos que no pueden ser elaborados temáticamente más que en el ámbito de una ética. Dicho de otra forma, la teoría narrativa sólo sirve verdaderamente de mediación entre la descripción y la prescripción si la ampliación del campo práctico y la anticipación de consideraciones éticas están implicadas en la estructura misma del acto de narrar. Por el momento, bástenos decir que, en muchas narraciones, el sí busca su identidad a lo largo de toda una vida; entre las acciones breves, a las que se han limitado nuestros análisis anteriores, bajo la exigencia de la gramática de las frases de acción, y la *conexión de una vida*, de que habla Dilthey en sus ensayos teóricos acerca de la autobiografía, se escalonan grados de complejidad que conducen la teoría de la acción al nivel requerido por la teoría narrativa[2].

[2] Se ha reprochado frecuentemente a la filosofía analítica de la acción la pobreza de los ejemplos invocados. Por mi parte, no me burlo de esa miseria en el empleo de ejemplos; poniendo entre paréntesis las posturas éticas y políticas, la filosofía analítica de la acción ha podido concentrarse sobre la sola constitución gramatical, sintáctica y lógica, de las frases de acción. Pues bien, ese mismo ascetismo del análisis es del que somos deudores, hasta en la crítica interna que hemos hecho de esta teoría de la acción. Para designar los primeros rasgos de una teoría de la ipseidad, no hemos tenido necesidad de restituir a la acción ni la complejidad de las prácticas cotidianas, ni la dimensión teleológica y deontológica requerida por una teoría moral de la imputación. Las acciones más simples —sacadas,

Del mismo modo, diré por anticipado que no hay relato éticamente neutro. La literatura es un amplio laboratorio donde se ensayan estimaciones, valoraciones, juicio de aprobación o de condena, por los que la narrativa sirve de propedéutica a la ética. El sexto estudio, del cual señalo aquí la estrecha solidaridad con el presente, estará consagrado a esta doble mirada: retrospectiva, hacia lo práctico; prospectiva, hacia lo ético.

I. EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL

El problema de la identidad personal constituye, a mi modo de ver, el lugar privilegiado de la confrontación entre los dos usos más importantes del concepto de identidad, que ya hemos mencionado en varias ocasiones, sin haberlos tematizado nunca verdaderamente. Recuerdo los términos de la confrontación: por un lado, la identidad como *mismidad* (latín: *idem*; inglés: *sameness*; alemán: *Gleichheit*); por otro, la identidad como ipseidad (latín: *ipse*; inglés: *selfhood*; alemán: *Selbstheit*). La ipseidad, he afirmado en numerosas ocasiones, no es la mismidad. Y debido a que esta importante distinción es desconocida —como se demostrará en la segunda sección—, fracasan las soluciones aportadas al problema de la identidad personal que ignoran la dimensión narrativa. Si esta diferencia es tan esencial, ¿por qué, nos preguntamos, no haberla tratado temáticamente con anterioridad, puesto que su fantasma no ha cesado de preocupar en los anteriores análisis? Por la precisa razón de que no se eleva al rango problemático más que cuando pasan al primer plano sus implicaciones temporales. La confrontación entre nuestras dos versiones de la identidad plantea realmente problemas por primera vez con la cuestión de la *permanencia en el tiempo*.

1. En efecto, a primera vista, la cuestión de la permanencia en el tiempo se vincula exclusivamente a la identidad-*idem*, a la que en cierto modo hace culminar. Bajo esa única rúbrica es como

pensamos, de las acciones de base según Danto— son suficientes para mostrar el enigma de la mismidad, en el que se encuentran resumidas *in nuce* todas las dificultades de una teoría desarrollada de la ipseidad.

las teorías analíticas, que examinaremos más tarde, abordan la cuestión de la identidad personal y las paradojas vinculadas a ella. Recordemos rápidamente la articulación conceptual de la mismidad, con el fin de señalar el lugar eminente que en ella tiene la permanencia en el tiempo.

La mismidad es un concepto de relación y una relación de relaciones. A la cabeza se sitúa la identidad *numérica*: así, de dos veces que ocurre una cosa designada por un nombre invariable en el lenguaje ordinario, decimos que no constituyen dos cosas diferentes sino «una sola y misma cosa». Identidad, aquí, significa unicidad: lo contrario es pluralidad (no una sino dos o más veces); a este primer componente de la noción de identidad corresponde la operación de identificación, entendida en el sentido de reidentificación de lo mismo, que hace que conocer sea reconocer: la misma cosa, dos veces, *n* veces.

Viene en segundo lugar la identidad *cualitativa*; dicho de otro modo, la semejanza extrema: decimos de X y de Y que llevan el mismo traje, es decir, atuendos tan similares que resulta indiferente intercambiarlos; a este segundo componente corresponde la operación de sustitución sin pérdida semántica, *salva veritate*.

Estos dos componentes de la identidad son irreducibles recíprocamente, como en Kant las categorías de cantidad y de cualidad; sin embargo, no son ajenos el uno al otro; en la medida en que el tiempo está implicado en la serie de las circunstancias de la misma cosa, la reidentificación de lo mismo puede suscitar vacilación, duda, conflicto; la semejanza extrema entre dos o más circunstancias puede entonces invocarse, a modo de criterio indirecto, para reforzar la presunción de identidad numérica: es lo que ocurre cuando se habla de la identidad física de una persona; no cuesta nada reconocer a alguien que no hace más que entrar y salir, aparecer, desaparecer y reaparecer; aun no está lejos la duda, en la medida en que se compara una percepción presente con un recuerdo reciente; la identificación de su agresor por una víctima, entre una serie de sospechosos que le presentan, da a la duda una primera ocasión de insinuarse; crece la duda con la distancia del tiempo; así, un acusado presentado ante el tribunal puede discutir que sea el mismo que el que es incriminado; ¿qué hacer entonces? Se compara al individuo presente con marcas materiales mantenidas por la huella irrecusable de su presencia anterior en los propios lugares en litigio; puede ocurrir que se haga extensiva la com-

paración a testimonios oculares, tenidos, con gran margen de incertidumbre, por equivalentes a la presentación pasada del individuo examinado; la cuestión de saber si el hombre aquí presente ante el tribunal y presunto autor de un antiguo crimen son una sola y misma cosa, puede entonces quedar sin respuesta segura; los procesos de criminales de guerra dan lugar a confrontaciones similares cuyas incertidumbres son bien conocidas.

La debilidad de este criterio de similitud, en el caso de una gran distancia en el tiempo, sugiere que se acuda a otro criterio, que proviene del tercer componente de la noción de identidad, a saber, la *continuidad ininterrumpida* entre el primero y el último estadio del desarrollo de lo que consideramos el mismo individuo; este criterio prevalece en todos los casos en que el crecimiento, el envejecimiento, actúan como factores de desemejanza y, por implicación, de diversidad numérica; así, decimos de un roble que es el mismo desde la bellota hasta el árbol totalmente desarrollado; lo mismo de un animal, desde que nace hasta que muere; lo mismo, en fin, de un hombre —no digo de una persona— como simple muestra de la especie. La demostración de esta continuidad funciona como criterio anejo o sustitutivo de la similitud; la demostración descansa en la seriación ordenada de cambios débiles que, tomados de uno en uno, amenazan la semejanza sin destruirla; así hacemos con nuestros propios retratos en edades sucesivas de la vida; como se ve, el tiempo es aquí factor de desemejanza, de separación, de diferencia.

Por ello, la amenaza que representa para la identidad sólo queda enteramente conjurada si se puede plantear, en la base de la similitud y de la continuidad ininterrumpida del cambio, un principio de *permanencia en el tiempo*. Será, por ejemplo, la estructura invariable de una herramienta cuyas piezas habremos cambiado progresivamente; también es el caso, que nos toca de cerca, de la permanencia del código genético de un individuo biológico; lo que permanece aquí es la organización de un sistema combinatorio; la idea de estructura, opuesta a la de acontecimiento, responde a este criterio de identidad, el más fuerte que pueda darse, y confirma el carácter relacional de la identidad, que no aparecía en la antigua formulación de la sustancia, pero que Kant estableció al clasificar la sustancia entre las categorías de la relación, como condición de posibilidad de pensar el cambio en cuanto que llega a algo que no cambia, al menos en el momento de la atribución del

accidente a la sustancia; la permanencia en el tiempo se convierte así en el trascendental de la identidad numérica[3]. Toda la problemática de la identidad personal va a girar en torno a esta búsqueda de un invariante relacional, dándole el significado fuerte de permanencia en el tiempo.

2. Hecho este análisis conceptual de la identidad-mismidad, podemos volver a la cuestión que rige el presente estudio: ¿implica la ipseidad del sí una forma de permanencia en el tiempo irreductible a la determinación de un *sustrato*, incluso en el sentido relacional que Kant asignó a la categoría de sustancia, es decir, una forma de permanencia en el tiempo que no sea simplemente el esquema de la categoría de sustancia? Volviendo a emplear los términos de una oposición que ha jalonado nuestros estudios anteriores: ¿una forma de permanencia en el tiempo se deja vincular a la pregunta *¿quién?* en cuanto irreducible a toda pregunta *¿qué?* Una forma de permanencia en el tiempo que sea una respuesta a la pregunta: «¿quién soy?».

Que el problema es difícil, la reflexión siguiente lo va a poner de manifiesto inmediatamente. Al hablar de nosotros mismos, disponemos, de hecho, de dos modelos de permanencia en el tiempo que resumo en dos términos a la vez descriptivos y emblemáticos: el *carácter* y la *palabra dada*. En uno y en otro reconocemos de buen grado una permanencia que decimos ser de nosotros mismos. Mi hipótesis es que la polaridad de estos dos modelos de

[3] El desplazamiento en Kant de la idea de sustancia desde el plano ontológico al trascendental, está señalado por la simple correspondencia entre la categoría, su esquema y el principio (o juicio primero). A la sustancia, primera categoría de la relación, corresponde el esquema que explica su constitución temporal, a saber: «la permanencia *[Beharrlichkeit]* de lo real en el tiempo, es decir, la representación de lo real como sustrato de la determinación empírica de tiempo en general, sustrato que, consiguientemente, permanece mientras cambia todo lo demás» (*Crítica de la razón pura*, III, 137 [A 144, B 183]; Tremesaygues-Pacaud, p. 154; Alquié, t. I, p. 889; Ribas, p. 186). Al esquema de la sustancia corresponde el principio que expresa su constitución racional («Primera analogía de la experiencia»): «Todos los fenómenos contienen un algo de permanente [*das Beharrliche*] (sustancia), considerado como el objeto mismo, y otro algo de cambiante, considerado como una simple determinación de este objeto» (III, 162 [A 182]; Tremesaygues-Pacaud, p. 177; Alquié, t. I, p. 919; Ribas, p. 215). Y en la segunda edición: «La sustancia persiste [*Beharrt*] en todo cambio de los fenómenos y su cantidad no aumenta ni disminuye en la naturaleza» ([B 224]; Tremsaygues- Pacaud, p. 177; Alquié, t. I, pp. 918-919; Ribas, p. 215).

permanencia de la persona es el resultado de que la permanencia del carácter expresa la casi completa ocultación mutua de la problemática del *idem* y de la del *ipse*, mientras que la fidelidad a sí en el mantener la palabra dada marca la distancia extrema entre la permanencia del sí y la del mismo, atestiguando, por tanto, plenamente la mutua irreductibilidad de las dos problemáticas. Me apresuro a completar mi hipótesis: la polaridad que voy a escudriñar sugiere una intervención de la identidad narrativa en la constitución conceptual de la identidad personal, a modo de un término medio específico entre el polo del carácter, en el que *idem* e *ipse* tienden a coincidir, y el polo del mantenimiento de sí, donde la ipseidad se libera de la mismidad. ¡Pero estoy anticipando demasiado!

¿Qué debemos entender por *carácter*? ¿En qué sentido el término tiene, a la vez, valor descriptivo y valor emblemático? ¿Por qué decir que acumula la identidad del sí y la del mismo? ¿Qué es lo que traiciona, bajo la identidad del mismo, la identidad del sí e impide asignar pura y simplemente la identidad del carácter a la del mismo?

Entiendo aquí por carácter el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo. Por los rasgos descriptivos que vamos a expresar, acumula la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo. De ahí que designe de forma emblemática la mismidad de la persona.

No es la primera vez que encuentro en mi camino la noción de carácter. En la época en que escribía *Le volontaire et l'involontaire*, yo situaba el carácter bajo el enunciado de «lo involuntario absoluto», para oponerlo a «lo involuntario relativo» de los motivos, en el orden de la decisión voluntaria, y al de los poderes, en el orden de la moción voluntaria. En cuanto involuntario absoluto, lo asignaba, con el inconsciente y con el ser-en-vida simbolizado por el nacimiento, al alumbramiento de nuestra existencia que no podemos cambiar, pero que debemos *consentir*. Y subrayaba entonces la naturaleza inmutable del carácter en su condición de perspectiva finita, no elegida, de nuestro acceso a los valores y del uso de nuestros poderes[4]. Diez años más tarde, tenía que volver,

[4] Esta inmutabilidad del carácter, que matizaré seguidamente, servía en la misma época de garantía de una disciplina, la caracteriología, cuya naturaleza

en el *L'Homme faillible*, sobre este tema fascinante del carácter, pero dentro de un contexto un tanto diferente, no ya en función de la polaridad de lo voluntario y de lo involuntario, sino bajo el signo del tema pascaliano de la «desproporción», de la no coincidencia entre finitud e infinitud. El carácter se me aparecía entonces como mi manera de existir según una perspectiva finita afectando mi apertura al mundo de las cosas, de las ideas, de los valores, de las personas[5].

aproximada, ya que no arbitraria, medimos hoy mejor. No obstante, lo que me interesaba en esta peligrosa empresa era la pretensión de dar un equivalente objetivo a este estrato de nuestra existencia subjetiva: lo que hoy yo denominaría inscripción del carácter en la mismidad. En efecto, la caracterología proponía tratar el carácter como retrato dibujado del exterior; este retrato lo recomponía por medio de un juego de correlaciones entre un pequeño número de invariantes (actividad/emotividad, carácter primario/carácter secundario), de forma que se dibujase, por medio de esta combinación de rasgos distintivos, una tipología susceptible de un afinamiento relativamente pertinente; cualesquiera que hayan sido las simplificaciones y la rigidez de esta caracteriología, caída hoy en desgracia, manifestaba, incluso por lo ambiciosa, el valor emblemático del carácter como destino. Esta misma palabra, destino, que recuerda de forma irrefutable la famosa palabra de Heráclito, relacionando «carácter» (*ethos*) y *daimon* (Diels/Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, B 119, trad. fr. de J.-P. Dumont, D. Delattre, y J.L. Poirier, *Les Présocratiques*, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1988, p. 173), basta para llamar nuestra atención, pues ya no responde a una problemática objetivadora sino existencial. Sólo una libertad tiene o es un destino. Esta simple observación devuelve a las determinaciones, puestas de relieve por la caracteriología, la equivocidad que la hace participar simultáneamente de dos reinos, el de la objetividad y el de la existencia. ¿Un retrato pintado del exterior? Pero también una modo de ser propio. ¿Una combinatoria de rasgos permanentes? Y un estilo indivisible. ¿Un tipo? Y una singularidad insustituible. ¿Una coacción? Y un destino que yo soy, es decir, lo mismo en lo que debo consentir.

[5] Esta noción de perspectiva era trasladada claramente desde el plano teorético, precisamente de la fenomenología husserliana de la percepción, al plano práctico. De esta forma, servía de resumen a todos los aspectos de finitud práctica (receptividad del deseo, perseverancia de las costumbres), lo que me permitía insistir, por vez primera, sobre el aspecto de totalidad finita del carácter: de este modo, hablaba yo del carácter como «apertura limitada de nuestro campo de motivación considerado en su conjunto». Esta segunda versión del carácter en *L'Homme faillible* confirmaba en un sentido la mismidad del carácter, quizá a costa de una excesiva insistencia en su inmutabilidad, autorizada por la lectura y la aprobación de algunos brillantes textos de Alain. Llegué a decir que, a diferencia de la perspectiva de percepción, que puedo modificar desplazándome, «ya no hay movimiento por el cual cambiaría el origen de mi campo total de motivación» (p. 79). Mi nacimiento, añadía, es el «he ahí mi carácter» (p. 80). De esta forma, el carácter podía ser definido sin matices como «naturaleza inmutable y

En cierto modo, aún prosigo en la misma línea de investigación. El carácter, todavía hoy, me parece como el otro polo de una polaridad existencial fundamental. Pero en lugar de concebir el carácter en una problemática de la perspectiva y de la apertura, como el polo finito de la existencia, aquí lo interpreto en función de su situación dentro de la problemática de la identidad. Este desplazamiento tiene como virtud principal la de cuestionar nuevamente el estatuto de inmutabilidad del carácter, reputado como adquirido en mis anteriores análisis. De hecho, esta inmutabilidad resulta de un género muy particular, como lo demuestra la nueva interpretación del carácter en términos de disposición adquirida. Con esta noción se deja, en fin, tematizar por sí misma la dimensión *temporal* del carácter. El carácter, diría yo hoy, designa el conjunto de disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona. En este aspecto, el carácter puede constituir el punto límite en que la problemática del *ipse* se vuelve indiscernible de la del *idem* e inclina a no distinguir una de otra. Por consiguiente, es importante preguntarse acerca de la dimensión temporal de la disposición: ésta repondrá más adelante el carácter en el camino de la narrativización de la identidad personal.

En primer lugar, a la noción de disposición se vincula la de costumbre, con su doble valencia de costumbre que, según se dice, estamos contrayendo y de costumbre ya adquirida[6]. Así pues, es-

heredada» (*ibid.*). Pero, a la vez, la adherencia de la perspectiva al movimiento de apertura por el que yo definía el acto de existir, imponía situar el carácter en el plano de la existencia de la cual subrayo hoy el carácter de «mía» [la *mienneté*]: «El carácter es la apertura finita de mi existencia tomada como un todo» (p. 72). El carácter, diría yo hoy día, es la mismidad en cuanto mía. En *L'Homme faillible*, la razón fundamental por la que debía colocarse el carácter al lado de la existencia vivida, a pesar de su presunta inmutabilidad, era su relación contrastada con el polo de infinitud que yo veía representado, en una perspectiva a la vez aristotélica y kantiana, en la noción de felicidad. La apertura cuyo carácter revela el cierre, la parcialidad constitutiva, es el objetivo de la felicidad. Esta oposición se justificaba, en una antropología atenta, por una parte, a la «falla» de la existencia, lo que hace posible la «caída» en el mal, y, por otra parte, pronta a interpretar la desproporción responsable de la labilidad en términos del binomio finito-infinito. La principal ventaja consistía en hacer recaer todo el peso de la fragilidad sobre el tercer término, lugar de la falla existencial. El presente estudio situará la narratividad en una posición comparable de mediación entre dos extremos.

[6] Aristóteles es el primero en acercar carácter y costumbre gracias a la cuasi-homonimia entre *êthos* (carácter) y *ethos* (costumbre, hábito). Del término *ethos* pasa a *hexis* (disposición adquirida), que es el concepto antropológico de base so-

tos dos rasgos tienen un significado temporal evidente: la costumbre proporciona una historia al carácter; pero es una historia en la que la sedimentación tiende a recubrir y, en último término, a abolir la innovación que la ha precedido. Ravaisson, en su famosa tesis *De l'habitude*, era el primero en asombrarse de esta fuerza de la costumbre, en la medida en que veía el retorno de la libertad a la naturaleza. Esta sedimentación confiere al carácter la especie de permanencia en el tiempo que yo interpreto aquí como recubrimiento del *ipse* por el *idem*. Pero este recubrimiento no anula la diferencia de las problemáticas: incluso como segunda naturaleza, mi carácter soy yo, yo mismo, *ipse*; pero este *ipse* se enuncia como *idem*. Cada costumbre así construida, adquirida y convertida en disposición duradera, constituye un *rasgo* —un rasgo de carácter, precisamente—, es decir, un signo distintivo *por el que* se reconoce a una persona, se la identifica de nuevo como la misma, no siendo el carácter más que el conjunto de estos signos distintivos.

En segundo lugar, se permite unir a la noción de disposición el conjunto de las *identificaciones adquiridas* por las cuales lo otro entra en la composición de lo mismo. En efecto, en gran parte la identidad de una persona, de una comunidad, está hecha de estas *identificaciones-con* valores, normas, ideales, modelos, héroes, *en* los que la persona, la comunidad, se reconocen. El reconocerse-*dentro de* contribuye al reconocerse-*en*... La identificación con figuras heroicas manifiesta claramente esta alteridad asumida; pero ésta ya está latente en la identificación con valores que nos hace situar una «causa» por encima de la propia vida; un elemento de lealtad, de fidelidad, se incorpora así al carácter y le hace inclinarse hacia la fidelidad, por tanto a la conservación de sí. Aquí los polos de identidad se avienen. Esto demuestra que no se puede pensar hasta el final el *idem* de la persona sin el *ipse*, aun cuando el uno encubra al otro. Así se integran en los rasgos de carácter los aspectos de preferencia evaluativa que definen el aspecto ético del carácter, en el sentido aristotélico del término[7]. Esto se hace por

bre el que construye su ética, en la medida en que las virtudes son tales disposiciones adquiridas, conforme a la regla recta y bajo el control del juicio del *phrónimos*, del hombre prudente (*Ética a Nicómaco*, trad. fr. de Tricot, III, 4, 1112 a 13s; VI, 2, 1139a 23-24; VI, 13, 1144b 27; trad. cast. de María Araujo, y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985 4ª ed.).

[7] Sobre la valoración considerada como umbral de la ética, *cf.* más adelante, el séptimo estudio.

medio de un proceso paralelo a la adquisición de una costumbre, a saber, por la interiorización que anula el efecto inicial de alteridad, o al menos lo traslada de afuera adentro. La teoría freudiana del *superego* tiene relación con este fenómeno que da a la interiorización un aspecto de sedimentación. Así se estabilizan las preferencias, apreciaciones, estimaciones, de tal modo que la persona se reconoce en sus disposiciones que podríamos llamar evaluativas. Por esto, un comportamiento que no corresponde a este género de disposiciones hace decir que no se halla en el carácter del individuo considerado, que éste ya no es el mismo, e, incluso, que está fuera de sí.

Por medio de esta debilidad sacada de las costumbres y de las identificaciones adquiridas o, dicho de otra forma, de las disposiciones, el carácter asegura a la vez la identidad numérica, la identidad cualitativa, la continuidad ininterrumpida en el cambio y, finalmente, la permanencia en el tiempo, que definen la mismidad. Diré, de forma algo paradójica, que la identidad del carácter expresa cierta adherencia del *¿qué?* al *¿quién?* El carácter es verdaderamente el «qué» del «quién». Ya no es exactamente el «qué» aún exterior al «quién», como era el caso de la teoría de la acción, donde se podía distinguir entre lo que alguien hace y el que lo hace (hemos visto la riqueza y los riesgos de esta distinción, que conduce directamente al problema de la adscripción). Aquí se trata, pues, del recubrimiento del *¿quién?* por el *¿qué?*, el cual hace deslizar de la pregunta: *¿quién soy?* a la pregunta: *¿qué soy?*

Pero este recubrimiento del *ipse* por el *idem* no es tal que exija renunciar a su distinción. La dialéctica de la innovación y de la sedimentación, subyacente al proceso de identificación, está ahí para recordar que el carácter tiene una historia —diríase contraída—, en el doble sentido del término «contracción»: abreviación y afección. Por tanto, es comprensible que el polo estable del carácter pueda revestir una dimensión narrativa, como vemos en los usos del término «carácter» que lo identifican con el personaje de una historia narrada; lo que la sedimentación ha contraído, la narración puede volver a desplegarlo. Y es el lenguaje disposicional, por el que aboga Gilbert Ryle en *La notion d'esprit*, el que prepara este nuevo despliegue narrativo. Numerosos e inútiles debates sobre la identidad demuestran que el carácter debe colocarse en el movimiento de una narración, en particular cuando aquellos tienen por mira la identidad de una comunidad histórica. Cuando

Fernand Braudel trata de *L'Identité de la France*, intenta, ciertamente, extraer rasgos diferenciales duraderos, es decir, permanentes, *en los que* se reconoce a Francia en cuanto cuasi-personaje. Pero, separados de la historia y de la geografía, cosa que el gran historiador procura evitar, estos rasgos se endurecerían y darían a las peores ideologías de la «identidad nacional» motivo para desencadenarse. Será tarea de una reflexión sobre la identidad narrativa sopesar los rasgos inmutables que ésta debe al anclaje de la historia de una vida en un carácter, y los que tienden a disociar la identidad del sí de la mismidad del carácter.

3. Antes de comprometernos en esa vía, es importante sacar partido, merced a la distinción entre identidad del sí e identidad del mismo, del uso que hacemos de la noción de los contextos en que las dos clases de identidad dejan de recubrirse hasta el punto de disociarse enteramente, poniendo, en cierto modo, al desnudo, la ipseidad del sí sin el soporte de la mismidad. Existe, en efecto, otro modelo de permanencia en el tiempo aparte del carácter. Es el de la palabra mantenida en la fidelidad a la palabra dada. Veo, en este *mantener*, la figura emblemática de una identidad diametralmente opuesta a la del carácter. La palabra mantenida expresa un *mantenerse a sí* que no se deja inscribir, como el carácter, en la dimensión del algo en general, sino, únicamente, en la del *¿quién?* Aquí también el uso de las palabras es una buena guía. Una cosa es la "perseveración" del carácter[8]; otra, la perseveración de la fidelidad a la palabra dada. Una cosa es la continuación del carácter; otra, la constancia en la amistad. A este respecto, Heidegger tiene razón al distinguir de la permanencia sustancial el mantenimiento de sí *(Selbständigkeit)*, descompuesto en *Selbst-Ständigkeit*, que Martineau traduce por «mantenimiento de sí», más bien que por «constancia de sí», como yo hago en *Temps et récit III*[9]. Esta

[8] Es de notar que Kant designa la sustancia (primera categoría de la relación) con el término *das Geharrliche* (lo que persiste) (*cf.* la nota 3 de este Estudio).

[9] «Ontológicamente, el *Dasein* es fundamentalmente diferente de todo cuanto está a la mano o real. Su "tenor" [*Bestand*] no se funda en la sustancialidad de una sustancia, sino en el mantenimiento del sí mismo [*Selbständigkeit*] existente, cuyo ser ha sido concebido como cuidado» (*El ser y el tiempo*, ob. cit. [303], trad. fr. de Martineau modificada según su propia traducción de *Selbst-Ständigkeit* en otros contextos, *cf.* nota siguiente; *cf.* también trad. cast. de V. Gaos, p. 330). F. Vezin traduce: «Ontológicamente, el *Dasein* difiere fundamentalmente de todo lo que

importante distinción persiste aunque no sea cierto que la «resolución anticipante» frente a la muerte agote el sentido del mantenimiento del sí [10]. Además, esta postura expresa cierta implicación existencial de los trascendentales de la existencia que Heidegger llama existenciarios, de los que depende la ipseidad. Otras actitudes, situadas en la misma confluencia de lo existenciario y de lo existencial que todos los análisis heideggerianos que giran en torno al ser-para (o hacia)-la-muerte, son, por lo mismo, reveladoras de la conjunción fundamental entre la problemática de la permanencia en el tiempo y la del sí, en la medida en que el sí no coincide con el mismo.

A este respecto, el cumplimiento de la promesa, como hemos recordado más arriba, parece constituir un desafío al tiempo, una negación del cambio: aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, «me mantendré». No es necesario, para que tenga sentido, colocar el mantenimiento de la palabra dada en el horizonte del ser-para (o hacia)-la-muerte. Basta por sí misma la justificación propiamente ética de la promesa, que se puede sacar de la obligación de salvaguardar la institución del lenguaje y de responder a la confianza que el otro pone en mi fidelidad. Esta justificación ética, tomada como tal, desarrolla sus propias implicaciones temporales, a saber, una modalidad de permanencia en el tiempo susceptible de ser diametralmente opuesta a la del carácter. Aquí, precisamente, ipseidad y mismidad dejan de coincidir. Aquí, por consiguiente, se disuelve la equivocidad de la noción de permanencia en el tiempo.

Este nuevo [11] modo de oponer la mismidad del carácter al

está delante y de todo lo que es real. Aquello en lo que "consiste" no se reduce a la *sustancialidad* de una sustancia, sino a la *"permanencia en sí" [Selbständigkeit]* del sí mismo existente cuyo ser ha sido concebido como cuidado» (ob. cit. [303], p. 363). Es cierto que Heidegger todavía dice aquí *Selbständigkeit*, que Martineau traduce por «autonomía», y aún no *Selbst-Ständigkeit*.

[10] «"El mantenimiento del sí mismo" (autonomía) [*die Selbst-Ständigkeit*] no significa existenciariamente otra cosa que la resolución anticipada» (Martineau, p. 227 [322]). «*La constancia de sí mismo* [*Selbstständigkeit*] no significa existenciariamente otra cosa que la resolución en marcha» (Vezin [322], pp. 382-383).

[11] El modo es nuevo, si se compara con la estrategia desarrollada en mis obras anteriores. En *Le volontaire et l'involontaire*, la mediación no era un problema importante; yo hablaba entonces tranquilamente de la reciprocidad de lo voluntario y de lo involuntario, y tomaba de nuevo, sin gran escrúpulo, la fórmula de Maine de Biran: «*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*»; todo lo más

mantenimiento de sí mismo en la promesa abre un *intervalo de sentido* que hay que llenar. Este intervalo es abierto por la polaridad, en términos temporales, entre modelos de permanencia en el tiempo, la permanencia del carácter y el mantenimiento de sí en la promesa. Ha de buscarse, pues, la mediación en el orden de la temporalidad. Ahora bien, este «punto medio» es el que viene a ocupar, a mi entender, la noción de identidad narrativa. Habiéndola situado en ese intervalo, no nos asombrará ver a la identidad narrativa oscilar entre dos límites, un límite inferior, donde la permanencia en el tiempo expresa la confusión del *idem* y del *ipse*, y un límite superior, en el que el *ipse* plantea la cuestión de su identidad sin la ayuda y el apoyo del *idem*.

Pero antes es preciso examinar los títulos de teorías de la identidad personal que ignoran a la vez la distinción del *idem* y del *ipse*, y los recursos que ofrece la narratividad para resolver las paradojas de la identidad personal, que esas mismas teorías tienen la ventaja de plantear en términos enérgicos y claros.

II. LAS PARADOJAS DE LA IDENTIDAD PERSONAL

1. Los filósofos de lengua inglesa y de cultura analítica han aprendido, en primer lugar de Locke y de Hume, que, sin el hilo conductor de la distinción entre dos modelos de identidad y sin la ayuda de la mediación narrativa, el problema de la identidad personal se pierde en los arcanos de dificultades y paradojas paralizadoras.

De Locke, la tradición posterior ha conservado la ecuación entre identidad personal y memoria. Pero hay que ver a costa de qué inconsistencia en la argumentación y de qué inverosimilitud en el orden de las consecuencias se ha realizado esta ecuación. En pri-

se podía decir que lo voluntario relativo de la motivación y de los poderes ocupaba el centro entre los dos extremos del proyecto y del carácter. En *L'Homme faillible*, basado en la «desproporción» del hombre, la cuestión del tercer término, lugar frágil por excelencia, se convertía en el acicate mismo de la empresa. Planteando el problema en términos de finito e infinito, veía en el respeto de la persona moral, unión de la particularidad y de la universalidad representada en Kant por la idea de humanidad, el tercer término requerido por la desproporción entre el carácter y la felicidad.

mer lugar, inconsistencia en la argumentación: al comienzo del conocido capítulo XXVII del *Ensayo sobre el entendimiento humano* (2ª ed., 1694) [12], titulado «Identidad y diversidad», Locke introduce un concepto de identidad que parece escapar a nuestra alternativa de la mismidad y de la ipseidad; después de haber dicho que la identidad resulta de una comparación, Locke introduce la idea singular de la identidad de una cosa consigo misma (literalmente: de mismidad consigo misma, *sameness with itself*); en efecto, formamos las ideas de identidad y de diversidad comparando una cosa con ella misma en campos diferentes; «cuando preguntamos si una cosa es la misma [*same*] o no lo es, siempre nos referimos a algo que tuvo su existencia en un tiempo y en un lugar dados, y que en ese momento era seguramente lo mismo consigo mismo y no distinto [*the same with itself*]» (trad. cast. p. 483). Esta definición parece acumular los caracteres de la mismidad en virtud de la operación de comparación, y los de ipseidad en virtud de lo que fue coincidencia instantánea, mantenida a través del tiempo, de una cosa consigo misma. Pero la continuación del análisis descompone las dos valencias de la identidad. En la primera serie de ejemplos —el navío, del que se han cambiado todas las piezas; la encina, de la que contemplamos el crecimiento de bellota a árbol; el animal e incluso el hombre cuyo desarrollo seguimos desde el nacimiento a la muerte—, es la mismidad la que prevalece; el elemento común a todos los ejemplos es la permanencia de la organización, la cual, es cierto, no supone, según Locke, ningún sustancialismo. Pero, en el momento de pasar a la identidad personal que Locke no confunde con la de un hombre, asigna a la *reflexión* instantánea la «mismidad consigo misma» alegada por la definición general. Queda sólo por extender el privilegio de la reflexión del instante a la duración; basta considerar la memoria como la expansión retrospectiva de la reflexión tan lejos como pueda extenderse en el pasado; gracias a esta mutación de la reflexión en memoria, puede decirse que la «mismidad consigo misma» se extiende a través del tiempo. De este modo, Locke ha creído poder introducir un corte en el curso de su análisis sin tener que abandonar su concepto general de «mismidad de [una cosa] consigo misma». Y sin embargo, el giro de la reflexión y de

[12] Trad. fr. de P. Coste, París, Vrin, 1972; trad. cast. María Esmeralda García, Madrid, Editora Nacional, 1980, 2ª ed.

la memoria señalaba de hecho el cambio conceptual en el que la ipseidad sustituía silenciosamente a la mismidad.

Pero la perplejidad principal la ha suscitado Locke en el plano de la coherencia del argumento: la tradición le ha imputado la invención de un *criterio* de identidad, a saber, la identidad psíquica, a la que, en lo sucesivo, podremos oponer el *criterio* de identidad corporal, del que, en realidad, derivaba la primera serie de ejemplos en los que prevalecía la permanencia de una organización observable desde fuera. Una discusión sobre los criterios de identidad ocupará el proscenio, que suscita alegatos opuestos e igualmente plausibles en favor de uno o de otro. Así, a Locke y a sus partidarios opondremos regularmente las aporías de una identidad suspendida sólo del testimonio de la memoria; aporías psicológicas sobre los límites, las intermitencias (durante el sueño, por ejemplo), los fallos de la memoria, y también aporías más propiamente ontológicas: más que decir que la persona existe en cuanto que recuerda, ¿no es más plausible, pregunta J. Butler [13], asignar la continuidad de la memoria a la existencia continua de un alma-sustancia? Sin haberlo previsto, Locke revelaba el carácter aporético de la cuestión misma de la identidad. Prueba de ello son las paradojas que asumía sin pestañear, pero que sus sucesores han transformado en pruebas de indecidibilidad: sea el caso de un príncipe cuya memoria se transplanta al cuerpo de un zapatero remendón; ¿éste se convierte en el príncipe que él recuerda haber sido, o sigue siendo el zapatero que los demás hombres siguen viendo? Locke, coherente consigo mismo, decide en favor de la primera solución. Pero lectores modernos, más sensibles a la colisión entre dos criterios opuestos de identidad, concluirán en la indecidibilidad del caso. De este modo, estaba abierta la era de los *puzzling cases*, pese a la garantía de Locke. Volveremos sobre ellos más tarde [14].

[13] J. Butler, «Of Personal Identity», *The Analogy of Religion* (1736), retomado en J. Perry (comp.), *Personal Identity*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1975, pp. 99-105.

[14] No es con Locke, sino con sus sucesores con quienes la situación de la hipótesis de la trasplantación de una misma alma a otro cuerpo comenzó a parecer más indeterminada que simplemente paradójica, es decir, contraria al sentido común. Pues, ¿cómo la memoria del príncipe dejaría de afectar al cuerpo del zapatero en la voz, en los gestos, en la postura? ¿Y cómo situar la expresión del carácter habitual del zapatero en relación con la memoria del príncipe? Lo que se ha

Antes se había abierto con Hume la era de la duda y de la sospecha. Es un concepto importante de la relación de identidad que Hume plantea al comienzo del análisis que se lee en el *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, cuarta parte, sexta sección (1739): «Tenemos una idea distinta de un objeto que permanece invariable e ininterrumpido durante una supuesta variación de tiempo; llamamos a esta idea identidad o *sameness* [15]». Por tanto, ninguna ambigüedad: sólo existe un modelo de identidad, la mismidad. Como Locke, Hume recorre una serie de ejemplos-tipos, desde navíos y plantas hasta animales y seres humanos. Sin embargo, a diferencia de Locke, introduce, desde los primeros ejemplos, grados en la asignación de identidad, según, por ejemplo, que las mutaciones de un ser material o vivo sean más o menos amplias o más o menos repentinas. La cuestión de la identidad se halla así sustraída, desde el comienzo, a las respuestas en blanco y negro.

Pero, sobre todo, a diferencia de Locke, Hume no invierte sus criterios de asignación de identidad cuando pasa de las cosas y de los seres animados al sí. Y como buen empírico, exige para cada idea una impresión correspondiente («debe existir una impresión que dé origen a cada idea real [16]...») y, ya que en el examen de «su interior» no encuentra más que una diversidad de experiencias y ninguna impresión invariable relativa a la idea de un sí, concluye que esta última es una ilusión.

Pero esta conclusión no cierra el debate; más bien lo abre. ¿Qué nos inclina tan fuertemente, pregunta Hume, a superponer una identidad a estas percepciones sucesivas, y a suponer que estamos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante todo el curso de nuestras vidas? En la explicación de la *ilusión* de identidad, despliega Hume los recursos tan sutiles que, tras haber impresionado grandemente a Kant, han dejado una se-

hecho problemático después de Locke, y lo que no lo era para este último, es la posibilidad de distinguir entre dos criterios de identidad: la identidad llamada física y la identidad corporal, como si la expresión de la memoria no fuera un fenómeno corporal. En realidad, el defecto inherente a la paradoja de Locke, además de la circularidad eventual del argumento, es una descripción imperfecta de la situación creada por la trasplantación imaginaria.

[15] Trad. del autor. La traducción de Leroy (Hume, *Traité de la nature humaine*, 2 vols., París, Aubier-Montaigne, 1968), traduce demasiado libremente *sameness* por «del mismo» (t. I, p. 345) y *self* por «yo».

[16] Trad. del autor (*cf.* trad. de Leroy, ob. cit, t. I, p. 343).

ñal duradera en la discusión posterior. Dos nuevos conceptos entran en escena: la imaginación y la creencia. A la *imaginación* se atribuye la facultad de pasar con facilidad de una experiencia a otra si su diferencia es débil y gradual, y así tranformar la diversidad en identidad. La *creencia* que sirve de unión, llena el déficit de la impresión. En una cultura a la que Hume pertenece todavía, la confesión de que una idea descansa en una creencia, y no en una impresión, no desacredita totalmente esta idea; las creencias tienen un lugar y una función delimitados precisamente por la filosofía. Sin embargo, decir que la creencia engendra ficciones es anunciar un tiempo en el que la creencia se hará increíble. Hume no toma todavía esta decisión y sugiere que la unidad de la personalidad puede asimilarse a la de una república o de una *Commonwealth* cuyos miembros cambian continuamente mientras permanecen los vínculos de asociación. Corresponderá a Nietszche concluir el paso de la sospecha. La violencia de la denegación sustituirá a la sutileza de la insinuación.

Se objetará: ¿no buscaba Hume lo que no podía encontrar: un sí que no sea más que un mismo? ¿Y no presuponía Hume el sí que no buscaba? Léase su argumento principal: «En cuanto a mí, cuando penetro lo más íntimamente en lo que llamo yo mismo, tropiezo siempre con una u otra percepción particular, calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Jamás llego a mí mismo, en un momento cualquiera, sino a través de una percepción, y no puedo observar nada más que la percepción [17]». He aquí, pues, a *alguien* que confiesa no encontrar otra cosa que un dato privado de ipseidad; *alguien* que penetra en sí mismo, busca y declara no haber encontrado nada. Al menos, observa Chisholm en *Person and Object* [18], *alguien* está tropezando, percibiendo una percepción. Con la pregunta *¿quién?* —¿quién busca, tropieza y no encuentra, y quién percibe?—, vuelve el sí en el momento en que el mismo se esconde.

La discusión que sigue va a rozar muchas veces una paradoja semejante. No me detendré en la cuestión de saber si el mejor criterio de la identidad es de orden corporal o psicológico. Por varias razones.

[17] *Cf.* trad. de Leroy, ob. cit., t. I, p. 343.

[18] R. Chisholm, *Person and Object: a Metaphysical Study*, Londres, Allen and Unwin, 1976, pp. 37-41.

En primer lugar, no quiero dar a entender que el criterio psicológico tendría una afinidad privilegiada para la ipseidad, y el criterio corporal para la mismidad. Si la memoria tiene para la ipseidad una afinidad sobre la que volveré más tarde, el criterio psicológico no se reduce a la memoria; cuanto se ha dicho anteriormente sobre el carácter lo atestigua suficientemente; ahora bien, hemos visto que el hecho del carácter es lo que más inclina a pensar la identidad en términos de mismidad. El carácter —decíamos— es el sí bajo las apariencias de la mismidad. En sentido inverso, el criterio corporal no es por naturaleza extraño a la problemática de la ipseidad, en la medida en que la pertenencia de mi cuerpo a mí mismo constituye el testimonio más pleno en favor de la irreductibilidad de la ipseidad a la mismidad [19]. Por semejante a sí mismo que permanezca un cuerpo —aunque no sea el caso: basta comparar entre sí los autorretratos de Rembrandt—, no es su mismidad la que constituye su ipseidad, sino su pertenencia a alguien capaz de designarse a sí mismo como el que tiene su cuerpo.

En segundo lugar, tengo una gran duda sobre el uso del término *criterio* en el campo de la presente discusión. Es criterio lo que permite distinguir lo verdadero de lo falso en una competición entre pretensiones de la verdad. Ahora bien, se trata precisamente de saber si ipseidad y mismidad se prestan de la misma forma a la prueba del juicio de verdad. En el caso de la mismidad, el término de criterio tiene un sentido bien preciso: designa las pruebas de verificación y de falsificación de los enunciados que se refieren a la identidad en cuanto relación: mismo que... (recordamos la afirmación de Locke y de Hume para quienes la identidad resulta de una comparación; también para Kant, la sustancia es la primera categoría de la relación). Podemos, pues, legítimamente llamar criterio a la prueba de verdad de las aserciones que se refieren a la mismidad ¿Sucede lo mismo con la ipseidad? ¿La perte-

[19] La confrontación entre criterio corporal y criterio psicológico ha dado lugar a una importante literatura en lengua inglesa; pueden consultarse las colecciones de ensayos siguientes: Amelie Oksenberg, *The Identities of Persons*, Berkeley, Los Angeles, Londres, Univ. of California Press, 1976; J. Perry, *Personal Identity*, Berkeley, Los Angeles, Londres, Univ. of California Press, 1975; y las obras de Sidney Shoemaker, *Self-knowledge and Self-Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1963, y de Bernard Williams, *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

nencia de mi cuerpo a mí mismo incumbe a una criteriología? ¿No cae, más bien, en el campo de la *atestación*[20]? ¿La memoria —el supuesto criterio psicológico privilegiado— es el criterio de cualquier cosa? ¿No cae, también ella, en el campo de la atestación? Se puede dudar: se responderá no, si se identifica criterio con prueba de verificación o de falsificación; sí, si se admite que la atestación se presta a una prueba de verdad de un orden distinto de la prueba de verificación o de falsificación. Pero esta discusión sólo podrá llevarse a cabo cuando se haya establecido firmemente la distinción de las dos problemáticas de la ipseidad y de la mismidad, y se haya recorrido todo el abanico de los distintos casos de figuras, que va de su superposición a su disyunción. Esto sólo se podrá hacer al término de nuestras reflexiones sobre la identidad narrativa.

2. Por tanto, más que entrar en la discusión de los criterios de identidad personal, he escogido deliberadamente enfrentarme con una obra importante, que, trascendiendo el debate sobre los méritos respectivos del criterio psicológico o del criterio corporal, se dirige directamente a las *creencias* que vinculamos, de ordinario, a la reivindicación de identidad personal. Esta obra, fuera de lo normal, es la de Derek Parfit, *Reasons and Persons*[21]. He reconocido en ella al adversario —¡no al enemigo, ni mucho menos!— más temible para mi tesis de la identidad narrativa, por cuanto sus análisis tienen lugar en un plano en el que la identidad no puede significar más que mismidad, con exclusión expresa de cualquier distinción entre mismidad e ipseidad, y, por tanto, de cualquier dialéctica —narrativa u otra— entre mismidad e ipseidad. La obra recuerda a la vez a la de Locke, no tanto por el lugar que en ella ocupa la memoria como por el recurso a los casos paradójicos, y a la de Hume, por su conclusión escéptica; en efecto, los famosos *puzzling cases* que sirven de prueba de verdad a lo largo del libro de Parfit llevan a pensar que la cuestión misma de la identidad puede aparecer vacía de sentido, en la medida en que, en los casos

[20] No es la primera vez que el estatuto epistemológico de la atestación pasa a primer plano: *cf. supra*, p. 74. El vínculo entre ipseidad y atestación lo trataremos expresamente en el décimo estudio.

[21] Oxford, Oxford University Press, 1986.

paradójicos al menos, la respuesta es indeterminada. Para nosotros, la cuestión estará en saber si, como Hume, Parfit no ha buscado lo que no podía encontrar, a saber, un estatuto firme de la identidad personal definida en términos de mismidad, y si no presupone el sí que no buscaba, principalmente cuando despliega, con una fuerza de pensamiento poco común, las implicaciones morales de su tesis y llega a escribir: «*personal identity is not what matters*» (la identidad personal no es lo que importa)[22].

Parfit combate las creencias de base subyacentes al uso de los criterios de identidad. Por una razón didáctica, podemos descomponer en tres series de aserciones las creencias ordinarias relativas a la identidad personal; la primera concierne a lo que debemos entender por identidad, a saber, la existencia separada de un núcleo de permanencia; la segunda consiste en la convicción de que puede darse siempre una respuesta determinada sobre la existencia de semejante permanencia; la tercera enuncia que la cuestión planteada es importante, para que la persona pueda reivindicar el estatuto de sujeto moral. La estrategia de Parfit consiste en desmantelar, una tras otra, estas tres series de aserciones que están más superpuestas que yuxtapuestas, desde la más manifiesta a la más disimulada.

La primera tesis de Parfit es que la creencia común debe formularse en términos que no le son propios, a saber, en los de la tesis adversa que él considera como la única verdadera y que llama tesis reduccionista. La tesis adversa será llamada, pues, tesis no reduccionista. Según la tesis reduccionista, la identidad a través del tiempo se reduce al hecho de cierto encadenamiento *(connectedness)* entre acontecimientos, sean éstos de naturaleza física o psíquicos. Deben entenderse bien los dos términos empleados aquí: por acontecimiento, hay que entender cualquier circunstancia susceptible de ser descrita *sin* que se afirme explícitamente que las experiencias que componen una vida personal son posesión de esa persona, sin que se afirme que esa persona existe. Sólo basados en semejante descripción impersonal, puede llevarse a cabo cualquier búsqueda de conexión, sea en el plano físico o corporal, o en el plano mental o psíquico.

[22] *Reasons and Persons*, ob. cit., p. 255 y *passim* (trad. del autor). Se observará que D. Parfit escribe a veces: «*our identity is not what matters*» (p. 245 y *passim*), fórmula que no deja de introducir una vez más el problema de la pertenencia (*ownership*).

Así, la tesis reduccionista introduce de nuevo en el debate la noción neutra de *acontecimiento* con la que nos hemos confrontado por vez primera en el contexto de la teoría de la acción, al hablar de las tesis de Donald Davidson sobre la relación entre acción y acontecimiento [23]. Como en Davidson, aparece como primitiva la categoría de acontecimiento, es decir, no tributaria de la de entidad sustancial, al contrario de la noción de estado que, al parecer, debe ser estado de alguna entidad. Una vez tomada en sentido amplio la noción de acontecimiento, que incluye acontecimiento psíquico y acontecimiento físico, puede formularse así la tesis reduccionista: «la existencia de una persona consiste exactamente en la existencia de un cerebro y en la ocurrencia de una serie de acontecimientos físicos y mentales unidos entre sí [24]».

¿Qué excluye la tesis reduccionista? Exactamente: «que seamos entidades que existen separadamente» (*Reasons and Persons*, p. 210). Respecto a la simple continuidad psíquica o psicológica, la persona constituiría un «hecho separado suplementario» *(a separate further fact)*. ¿En qué sentido, separado? En el sentido de distinto de su cerebro y de su vivencia psíquica *(his experiences)*.

Para Parfit, la noción de sustancia espiritual, con la que identifica el puro *ego* cartesiano, no es, sin duda, más que una de las versiones de la tesis no reduccionista, pero es la más conocida, aunque sea concebible igualmente una versión materialista; lo esencial es la idea de que la identidad consiste en un hecho suplementario respecto a la continuidad física y/o psíquica: «llamo a esta concepción la concepción del hecho suplementario» (*Further Fact View*, *ibid.*, p. 210).

Antes de ir más lejos, es importante subrayar que es la tesis reduccionista la que establece el vocabulario de referencia en la que

[23] *Cf. supra*, Tercer estudio, pp. 37 s.

[24] D. Parfit, *Reasons and Persons*, ob. cit., p. 211 [trad. del autor]. Es cierto que Parfit admite dos variantes de la tesis reduccionista: según la primera, la persona no es más que lo que acabamos de decir; según la segunda, la persona podría considerarse como una entidad distinta sin que esta entidad tenga una existencia separada: esta variante satisface a la analogía propuesta por Hume entre la persona y una república o *Commonwealth*; así, se dice que Francia existe, pero no Rusitania, aunque la primera no exista separadamente, aparte de sus ciudadanos y de su territorio. Parfit adopta, para la noción de persona, esta segunda versión. Para él, esta versión no viola la tesis reduccionista. En esta segunda versión, la persona puede ser mencionada sin que su existencia sea reivindicada *(claimed)*.

la tesis adversa es formulada, a saber, el vocabulario del acontecimiento, del hecho, descrito de modo impersonal; respecto a este vocabulario de base, la tesis adversa es definida a la vez por lo que niega (el reduccionismo) y por lo que añade (el hecho suplementario). De este modo se elude, a mi entender, el fenómeno central que la tesis reduce, a saber, la posesión, por parte de alguien, de su cuerpo y de su vivencia. La elección del acontecimiento como término de referencia expresa, o mejor opera, esta "elusión", o mejor, esta elisión de la "calidad de mío". La existencia aparece como hecho complementario precisamente en el vocabulario del acontecimiento, nacido de semejante elisión. De este modo, la tesis llamada no reduccionista se vuelve parasitaria de la tesis reduccionista, erigida en unidad de cuenta. Todo el problema estriba en saber si la calidad de mío deriva de la gama de los hechos, de la epistemología de los observables, finalmente de la ontología del acontecimiento. Se nos remite una vez más a la distinción entre dos problemáticas de la identidad, la del *ipse* y la del *idem*. Al ignorar esta posible dicotomía, Parfit no tiene más recurso que considerar como superfluo, en el sentido preciso del término, el fenómeno de calidad de mío respecto a la factualidad del acontecimiento.

De este desconocimiento proviene, como corolario, la falsa apariencia de que la tesis llamada no reduccionista encuentra su ilustración más importante en el dualismo espiritualista con el que se asimila demasiado rápidamente el cartesianismo mismo. A mi entender, lo que la tesis reductora reduce no es sólo, ni siquiera primariamente, la calidad de mío de la vivencia psíquica (*the experiences*, en el sentido inglés del término), sino fundamentalmente la del cuerpo propio. La impersonalidad del acontecimiento señala, ante todo, la neutralización del cuerpo propio. Por tanto, la verdadera diferencia entre tesis no reduccionista y tesis reduccionista no coincide, en absoluto, con el supuesto dualismo entre sustancia espiritual y sustancia corporal, sino que se da entre pertenencia mía y descripción impersonal. En la medida en que el cuerpo propio constituye uno de los componentes de la calidad de mío, la confrontación más radical debe cotejar las dos perspectivas sobre el cuerpo, el cuerpo como mío y el cuerpo como un cuerpo entre los cuerpos. La tesis reduccionista, en este sentido, señala la reducción del cuerpo propio al cuerpo cualquiera. Es esta neutralización la que, en todas las experiencias de pensamiento

que vamos a mostrar ahora, facilita la concentración sobre el cerebro del discurso del cuerpo. El *cerebro*, en efecto, difiere de muchas partes del cuerpo, y de todo el cuerpo en cuanto experiencia total, en cuanto que está desprovisto de cualquier estatuto fenomenológico y, por tanto, del rasgo de pertenencia mía. Tengo una relación vivencial con mis miembros en cuanto órganos de movimiento (la mano) o de percepción (el ojo), de emoción (el corazón) o de expresión (la voz). No tengo ninguna relación vivencial con mi cerebro. En realidad, la expresión «mi cerebro» no significa nada, al menos directamente: absolutamente hablando, hay *un cerebro* en mi cráneo, pero no lo siento. Sólo mediante el rodeo global por mi cuerpo, en cuanto que mi cuerpo es también un cuerpo y que el cerebro está contenido en este cuerpo, puedo decir: mi cerebro. El carácter desconcertante de esta expresión se halla reforzado por el hecho de que el cerebro no entra en la categoría de los objetos percibidos a distancia del propio cuerpo. Su proximidad en mi cabeza le confiere el carácter extraño de interioridad no vivida.

En cuanto a los fenómenos psíquicos, plantean un problema semejante; a este respecto, se puede considerar como el momento más crítico de toda la empresa el intento por disociar el criterio psicológico del rasgo de pertenencia mía. Si, estima Parfit, el *Cogito* cartesiano no puede ser despojado evidentemente del rasgo de la primera persona, no sucede lo mismo con la identidad definida sólo por la continuidad psíquica o corporal. Por tanto, se debe poder definir la continuidad *mnémica* sin referencia a lo mío, a lo tuyo, a lo suyo. Si se pudiese hacerlo, nos habríamos liberado realmente del rasgo de pertenencia mía, en una palabra, de lo propio. Se podría hacerlo, si se pudiese crear una réplica de la memoria de uno en el cerebro del otro (se trata de manipulación en el cerebro, pero veremos más tarde el lugar que ésta y otras semejantes tienen en las experiencias imaginarias construidas por Parfit); la memoria puede considerarse, pues, como equivalente a una huella cerebral. Hablaremos, en este sentido, de huellas mnémicas. Nada se opone, pues, a que se fabrique una réplica de estas huellas. Sobre esta base, se puede definir un concepto amplio de *cuasi-memoria*, del que la memoria ordinaria sería una subclase, a saber, la de los cuasi-recuerdos de nuestras propias experiencias pasadas (*cf. ibid.*, p. 220). Pero, ¿puede lo propio ser un caso particular de lo impersonal? De hecho, todo se ha armonizado susti-

tuyendo la memoria propia por la noción de huella mnémica, la cual, en efecto, incumbe a la problemática del acontecimiento neutro. Es este deslizamiento previo el que permite tratar en términos de dependencia causal el encadenamiento específico entre experiencia pasada y experiencia presente.

El caso de la memoria es sólo el caso más llamativo en el orden de la continuidad psíquica. Lo que está en juego es la adscripción del pensamiento a un pensador. ¿Se puede sustituir, sin pérdida semántica, «yo pienso» por «esto piensa» (o «el pensamiento está en curso»)? La adscripción a sí y a otro, para usar la terminología de Strawson, parece intraducible en los términos de la descripción impersonal.

La segunda creencia que combate Parfit es la de que la cuestión de la identidad es siempre determinable; por tanto, que todos los casos aparentes de indeterminabilidad pueden resolverse por sí o por no. En realidad, esta creencia subyace en la anterior: buscamos la fórmula estable de la identidad precisamente porque consideramos determinables los casos que se apartan de lo normal. A este respecto, la invención de *puzzling cases* con la ayuda de la ciencia ficción, en los que se atestigua la indecidibilidad del problema de la identidad, ejerce una función estratégica tan decisiva que Parfit inicia la parte de su obra, la tercera, consagrada a la identidad personal, por la presentación del más inquietante de sus *puzzling cases*. De este modo, se insinúa desde el principio la vacuidad de una cuestión que suscita semejante indeterminación de la respuesta. Sin embargo, he preferido comenzar por la exposición de la tesis reduccionista porque rige, de hecho, la construcción y la selección de los *puzzling cases*.

En un sentido, la cuestión de la identidad ha suscitado siempre el interés por casos paradójicos. Las creencias religiosas y teológicas relativas a la transmigración de las almas, a la inmortalidad, a la resurrección de la carne, no han dejado de intrigar a los espíritus más especulativos (tenemos un testimonio de ello en la respuesta de san Pablo a los fieles de Corinto en 1 Cor 15, 35*s.*). Hemos visto antes de qué modo se sirve Locke de un caso imaginario inquietante, no para minar por abajo la creencia, sino para someter a la prueba de la paradoja su propia tesis de la ecuación entre identidad personal y memoria. Son sus sucesores quienes han transformado la paradoja de Locke en *puzzling case*. La literatura de la identidad personal está llena de invenciones de este tipo:

transplante de cerebro, bisección, duplicación de hemisferios cerebrales, etc., por no hablar de los casos ofrecidos por la observación clínica de desdoblamiento de la personalidad, casos más familiares al público de habla francesa. Nosotros mismos llegaremos a asignar un lugar importante al equivalente de los *puzzling cases* de Parfit, en el ámbito de una concepción narrativa de la identidad personal. Incluso la confrontación entre los dos tipos de *puzzling cases* será uno de los puntos fuertes del alegato en favor de nuestra propia tesis. Limitémonos, por ahora, a la siguiente observación: esta continuidad sorprendente en el recurso a la imaginación de casos capaces de paralizar la reflexión da a entender que el problema de la identidad constituye un lugar privilegiado de aporías. Quizá se deberá concluir, no que el problema está vacío, sino que puede quedar como un problema sin respuesta: ahí radica el reto de esta estrategia singular.

Lo que aquí importa subrayar con fuerza es que la selección de los *puzzling cases* de Parfit está regida por la hipótesis reduccionista que acabamos de discutir. Sea la experiencia de ficción de teletransportación que abre brillantemente la tercera parte de *Reasons and Persons*. El autor propone dos versiones: en los dos casos, se hace una copia exacta de mi cerebro, esta copia es transmitida por radio a un aparato receptor colocado en otro planeta en el que una máquina reconstituye, sobre la base de esta información, una réplica exacta de mí mismo, por tanto idéntica en el sentido de exactamente semejante en cuanto a la organización y al encadenamiento de los estados de cosas y de acontecimientos. En el primer caso, mi cerebro y mi cuerpo son destruidos en el curso de mi viaje espacial. Se trata de saber si yo he *sobrevivido* en mi réplica o si he muerto. El caso es indecidible: en cuanto a la identidad numérica, mi réplica es otro distinto de mí; respecto a la identidad cualitativa, es indiscernible de mí, por tanto sustituible. En el segundo caso, mi cerebro y mi cuerpo no se destruyen, pero mi corazón se echa a perder; encuentro mi réplica en Marte, yo coexisto con ella; sabe que voy a morir antes que ella e intenta consolarme prometiéndome que ocupará mi lugar; ¿qué puedo yo esperar del futuro? ¿Voy a morir o a sobrevivir en mi réplica?

¿Qué presuposición dirige la fabricación de este *puzzling case* y otros a cual más ingeniosos? Se trata, en primer lugar, de casos imaginarios que siguen siendo *concebibles,* aun cuando no fueran realizables técnicamente. Les basta con no ser ni lógica ni física-

mente imposibles; el problema será el de saber si no violan una restricción de otro orden, relativa al arraigo terrestre del hombre. Volveremos sobre esto más tarde cuando comparemos los casos de ciencia ficción con las ficciones literarias de orden narrativo. Además, se trata de manipulaciones de alta tecnología ejercidas sobre el *cerebro* considerado como el equivalente de la persona. Es en este punto donde ejerce su control la tesis reduccionista; en una ontología del acontecimiento y en una epistemología de la descripción impersonal de los encadenamientos portadores de la identidad, el lugar privilegiado de las circunstancias en las que la persona es mencionada, sin que su existencia distinta sea reivindicada explícitamente, es el cerebro. Está claro que las ficciones de Parfit, a diferencia de las ficciones literarias de las que hablaremos más adelante, se refieren a entidades que incumben al registro de lo manipulable de donde el problema de la ipseidad ha sido eliminado por principio.

La conclusión que Parfit saca de la situación de indecidibilidad revelada por los *puzzling cases* es que el problema mismo planteado estaba vacío. Si se admite que identidad quiere decir mismidad, la conclusión es irresistible; en efecto, en los casos más embarazosos, no es plausible ninguna de las tres soluciones consideradas, a saber:

a. no existe nadie que sea el *mismo* que yo;
b. yo soy el *mismo* que uno de los dos individuos surgidos de la experimentación;
c. yo soy el *mismo* que los dos individuos.

La paradoja es, sin duda, una paradoja de la mismidad: se ha hecho necesario considerar como equivalentes la pregunta: «¿Voy a sobrevivir?» y la pregunta: «¿Habrá una persona que sea la misma persona que yo?». En este contexto predeterminado, resolver la paradoja es disolver el problema, en una palabra, considerarlo como vacío. En realidad, habría que matizar y decir: en esta situación, el problema es indeterminado. Si, por una especie de extrapolación discutible, Parfit reconoce a los *puzzling cases* una función tan eminente, es porque éstos disocian los componentes que en la vida cotidiana consideramos como indisociables y cuyo nexo consideramos como no contingente, a saber, la imbricación entre la conexión psicológica (y eventualmente corporal), que

puede incumbir, más o menos, a una descripción impersonal, y el sentimiento de pertenencia —en particular, recuerdos— a alguien capaz de designarse a sí mismo como su poseedor. Será una de las funciones de la comparación posterior entre ciencia ficción y ficción literaria volver sobre el problema de la presunta contingencia de los rasgos más fundamentales de la condición humana. Entre éstos, hay uno, al menos, que, en las experiencias imaginarias de teletransportación, parece insuperable, a saber, la *temporalidad*, no del viaje, sino del viajero teletransportado. Mientras se considere sólo la adecuación de la réplica al cerebro reduplicado, sólo cuenta la identidad de estructura, comparable a la del código genético, preservado a lo largo de toda la experiencia[25]. En cuanto a mí que soy teletransportado, me sucede continuamente algo: temo, creo, dudo, me pregunto si voy a morir o sobrevivir, en una palabra, me preocupo. En este aspecto, el deslizamiento de la discusión de los problemas de *memoria* a los problemas de *supervivencia*[26] señala la aparición de una dimensión de historicidad, cuya descripción impersonal parece muy difícil hacer.

La tercera creencia que Parfit somete a su crítica feroz concierne al juicio de *importancia* que vinculamos al problema de la identidad. Ya he citado la conocida frase: «*Identity is not what matters*». El vínculo de la creencia aquí combatida con la creencia anterior es el siguiente: si la indecidibilidad nos parece inaceptable es porque nos turba; esto está claro en todos los casos raros en los que la supervivencia está en juego: ¿qué va a ocurrirme?, me pregunto. Ahora bien, si somos turbados, es porque el juicio de identidad nos parece importante. Si renunciamos a este juicio de importancia, cesa la turbación. Colocados frente a opciones abiertas

[25] Aunque puede objetarse a la construcción misma del caso imaginario que, si la réplica de mi cerebro fuese una réplica íntegra, debería contener, además de las huellas de mi historia pasada, la señal de mi historia futura tejida de encuentros aleatorios; pero esta condición parece que viola las reglas de lo concebible: desde la separación entre yo y mi réplica, nuestras *historias* nos distinguen y nos hacen insustituibles. La noción misma de réplica corre el riesgo de perder todo sentido.

[26] Sobre el problema de la supervivencia, en el sentido de la supervivencia en el futuro al término de una prueba de alteración radical de la identidad personal, *cf.* en J. Perry (comp.), *Personal Identity,* ob. cit., sección v: «Personal Identity and Survival» (artículos de B. Williams y de D. Parfit), pp. 179-223; en A. O. Rorty (comp.), *The Identities of Persons,* ob cit., los artículos de D. Lewis, «Survival and Identity», pp. 18-40, y G. Rey, «Survival», pp. 41-66.

por los *puzzling cases*, estamos dispuestos a conceder que sabemos todo lo que es posible saber sobre el caso en cuestión y a detener ahí la investigación: «sabiendo eso, sabemos todo» (*ibid.*, p. 261).

Este ataque contra el juicio de importancia ocupa de hecho, en toda la obra de Parfit, una posición estratégica central. En efecto, hemos descuidado decir que el problema de la identidad discutido en la tercera parte del libro está destinado a resolver un problema moral planteado en las dos partes anteriores, a saber, el problema de la *racionalidad* de la elección ética planteado por la moral utilitarista predominante en el mundo de lengua inglesa. Parfit combate la versión más egoísta que él llama «teoría del interés propio» *(self-interest theory)*[27]. Lo que, sin duda, está en juego aquí es el sí en su dimensión ética. La tesis de Parfit es que la disputa entre egoísmo y altruismo no puede ser zanjada en el plano en que tiene lugar, si antes no se ha tomado postura sobre la cuestión de saber qué tipo de entidades son las personas (de ahí el título de la obra *Reasons and Persons*). Las razones válidas de la elección ética pasan por la disolución de las falsas creencias sobre el estatuto ontológico de las *personas*. Por tanto, al término de la tercera parte, volvemos a la cuestión planteada por la primera parte. En cambio, es todo el peso de las cuestiones éticas del comienzo el que recae sobre la cuestión de la identidad. Ésta se convierte en un reto propiamente ontológico; el juicio de importancia es un juicio que da rango en la jerarquía de las estimaciones. Pero, ¿a qué identidad —a qué sentido del término de identidad— se pide renunciar? ¿Es a la mismidad que ya Hume consideraba imposible de encontrar y de escaso interés? ¿O a la calidad de mío que, a mi entender, constituye el núcleo de la tesis no reduccionista? En realidad, todo lleva a pensar que Parfit, gracias a la no distinción entre ipseidad y mismidad, busca la primera a través de la segunda. Lo cual dista mucho de ser interesante, pues el tipo de budismo que la tesis moral de Parfit insinúa consiste precisamente en no hacer diferencia entre mismidad y calidad de mío. Con esto, ¿no corre el riesgo de echarlo todo por la borda? Pues, así como estoy dispuesto a admitir que las variaciones imaginativas sobre la identidad personal

[27] Parfit la resume en estos términos: «A cada persona [la teoría] S da como objetivo los resultados que serían los mejores para ella y que garantizarían a su vida el mejor curso posible para ella» (*Reasons and Persons*, ob. cit., p. 3 [trad. del autor]).

conducen a una crisis de la ipseidad misma —y los casos raros de orden narrativo que consideraremos más tarde lo confirmarán a cual mejor—, igualmente no veo cómo la pregunta *¿quién?* puede desaparecer en los casos extremos en los que queda sin respuesta. Porque, finalmente, ¿cómo se preguntaría sobre *lo que* importa si no se pudiese preguntar *a quién* importa o no la cosa? La interrogación que se refiere a *lo* que importa o no, ¿no concierne al cuidado de sí, que parece, sin duda, constitutivo de la ipseidad? Y, si remontamos desde el tercer nivel al segundo, y luego al primero, de las creencias pasadas por el cernido de la crítica, ¿no continúa moviéndose en el elemento de la creencia, de la creencia sobre lo que *nosotros* somos? La tenacidad de los pronombres personales, hasta en el enunciado de la tesis reduccionista de la que hemos partido, revela mucho más que la retórica de la argumentación: señala la resistencia de la pregunta *¿quién?* a su eliminación en una descripción impersonal[28].

Se trata, en última instancia, de cambiar el concepto que formamos «de nosotros mismos y de nuestra vida efectiva» (*ibid.*, p. 217). Es «nuestra manera de ver [*our view*] la vida» la que es objeto de discusión.

Se objetará aquí a mi alegato en favor de la irreductibilidad del rasgo de calidad de mío, y, por implicación, de la cuestión misma de la ipseidad, que el cuasi-budismo de Parfit no deja intacta la aserción misma de ipseidad. Lo que Parfit pide es que nos preocupemos menos de nosotros mismos, de nuestro envejecimiento y de nuestra muerte; que demos menos importancia a la cuestión de saber «si estas o aquellas experiencias provienen de las mismas vidas o de vidas diferentes» (*ibid.*, p. 341): por tanto, que nos interesemos por las «experiencias» más que por «la persona que las tiene» (*ibid.*); que hagamos menos diferencias entre nosotros mismos, en épocas diferentes de nuestra vida, y otro que tenga experiencias semejantes a las nuestras; que ignoremos, lo

[28] Sería necesario poder citar por entero las conclusiones provisionales de las páginas 216-217 del libro de Parfit en las que sólo se trata de «nuestros cerebros», «nuestros pensamientos y nuestras acciones», «nuestra identidad». La sustitución de los deícticos distintos de los pronombres y adjetivos personales («el cerebro de esta persona», «estas experiencias») no cambia nada en la cuestión, vista la constitución de los deícticos. A este respecto, la expresión más sorprendente es la que resume toda la tesis: «Mi tesis [es] que podríamos describir nuestras vidas de modo impersonal» (*ibid.*, p. 217).

más posible, las fronteras entre las vidas, dando menos importancia a la unidad de cada vida; que hagamos de la unidad misma de nuestra vida más una obra de arte que una reivindicación de independencia... ¿No invita Parfit moralista a la neutralización misma de la cuestión de la ipseidad, del otro lado de la observación impersonal del encadenamiento de una vida? ¿No es la *despreocupación* —predicada también, en definitiva, por Jesús en el sermón de la montaña— lo que Parfit opone al cuidado? Comprendo perfectamente la objeción. Pero creo que puede ser incorporada a la defensa de la ipseidad frente a su reducción a la mismidad. Lo que la reflexión moral de Parfit provoca es, en último análisis, una crisis *interna* a la ipseidad. La crisis consiste en que la noción misma de pertenencia de mis experiencias a mí mismo tiene un sentido ambiguo; hay posesión y posesión. Lo que Parfit busca es precisamente el egotismo que alimenta la tesis del interés propio contra la cual está dirigida su obra. Pero ¿un momento de desposeimiento de sí no es esencial a la auténtica ipseidad? Y para hacerse disponible, ¿no es preciso ser dueño de sí mismo de alguna manera? Lo hemos preguntado: ¿se plantearía la cuestión de la importancia si no existiera alguien a quien la cuestión de su identidad dejara de importarle? Añadamos ahora: si mi identidad perdiese toda importancia por todos los conceptos, ¿no se volvería también la del otro "sin importancia"[29]?

Volveremos a encontrar estas mismas cuestiones al término de nuestro alegato en favor de una interpretación narrativa de la identidad; ésta, lo veremos, tiene también sus casos raros que reducen la aserción de la identidad a su estatuto de pregunta —y, a veces, de pregunta sin respuesta: ¿quién soy en verdad?—. Es en este punto donde la teoría narrativa, instada a enfrentarse a las interrogaciones de Parfit, será invitada a explorar su frontera común con la teoría ética.

[29] Sobre el parentesco entre las tesis de Parfit y el budismo, *cf.* D. Parfit, *Reasons and Persons*, ob. cit., p. 280, y M. Kapstein, «Collins, Parfit and the Problem of Personal Identity in Two Philosophical traditions. A Review of Selfless Persons», *Feature Book Review* (publicado aparte).

SEXTO ESTUDIO

EL SÍ Y LA IDENTIDAD NARRATIVA

El presente estudio es estrechamente solidario del anterior. El tono es, sin embargo, diferente. Hemos tratado hasta aquí de la identidad narrativa sólo según un modo polémico y, en resumen, más defensivo que constructivo. Nos quedan dos tareas por realizar.

La primera es elevar a su máxima altura *la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad*, implícitamente contenida en la noción de identidad narrativa.

La segunda consiste en completar esta investigación del sí narrado, mediante la exploración de las mediaciones que la teoría narrativa puede operar entre teoría de la acción y teoría moral. Esta segunda tarea tendrá, a su vez, dos vertientes. Volviendo a nuestros tres elementos —*describir, narrar, prescribir*—, nos preguntaremos, en primer lugar, qué *extensión del campo práctico* suscita la función narrativa, si la acción descrita debe poder igualarse a la acción narrada. Examinaremos después de qué modo el relato, nunca éticamente neutro, se revela como el primer *laboratorio del juicio moral*. Según esta doble vertiente, práctica y ética, de la teoría narrativa, se proseguirá la constitución recíproca de la acción y del sí.

I. LA IDENTIDAD NARRATIVA Y LA DIALÉCTICA DE LA IPSEIDAD Y DE LA MISMIDAD

A mi entender, la verdadera naturaleza de la identidad narrativa sólo se revela en la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad. En este sentido, esta última representa la principal contribución de la teoría narrativa a la constitución del sí.

El orden seguido por el argumento será el siguiente:

1. Mostraremos, en primer lugar, prosiguiendo los análisis de *Tiempo y narración*, cómo el modelo específico de conexión entre acontecimientos constituidos por la construcción de la trama permite integrar en la permanencia en el tiempo lo que parece ser su contrario bajo el régimen de la identidad-mismidad, a saber, la diversidad, la variabilidad, la discontinuidad, la inestabilidad.

2. Mostraremos después cómo la noción de construcción de la trama, trasladada de la acción a los personajes del relato, engendra la dialéctica del personaje que es expresamente una dialéctica de la mismidad y de la ipseidad; volviendo, en esta ocasión, sobre la estrategia de los *puzzling cases* de la filosofía analítica, expondremos, en el espacio de variaciones imaginativas abierto por la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad, casos límite de disociación entre dos modalidades de identidad, dignas de entrar en competencia con los casos indecidibles de Parfit; se ofrecerá así una excelente ocasión para cotejar los recursos respectivos de la ficción literaria y de la ciencia ficción frente al carácter eminentemente problemático de la identidad personal.

1. Cuando Dilthey formaba el concepto de *Zusammenhang des Lebens*, de conexión de la vida, lo consideraba espontáneamente como equivalente al de historia de una vida. Es esta precomprensión de la significación histórica de la conexión la que intenta articular, en un plano superior de conceptualidad, la teoría narrativa de la identidad personal. La identidad, entendida narrativamente, puede llamarse, por convención de lenguaje, identidad del *personaje*. Más tarde, situaremos esta identidad en el campo de la dialéctica del mismo y del sí. Pero, antes, mostraremos cómo la identidad del personaje se construye en unión con la de la trama. Se enunciará aquí formalmente esta derivación de una identidad de otra, sólo indicada en *Tiempo y narración*.

Recordemos, en primer lugar, lo que en *Tiempo y narración* entendemos por identidad en el plano de la construcción de la trama. La caracterizamos, en términos dinámicos, por la concurrencia entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que, hasta el cierre del relato, ponen en peligro esta identidad. Por concordancia entiendo el principio de orden que vela por lo que Aristóteles llama «disposición de los hechos». Por discordancia entiendo los trastrocamientos de fortuna que hacen de la trama una transformación regulada, desde una situación ini-

cial hasta otra terminal. Aplico el término de *configuración* a este arte de la composición que media entre concordancia y discordancia. Para extender la validez de este concepto de configuración narrativa más allá del ejemplo privilegiado por Aristóteles —la tragedia griega y, en menor grado, la epopeya—, propongo definir la concordancia discordante, característica de toda composición narrativa, mediante la noción de síntesis de lo heterogéneo. Así, intento explicar las diversas mediaciones que la trama realiza —entre la diversidad de acontecimientos y la unidad temporal de la historia narrada; entre los componentes inconcexos de la acción, intenciones, causas y casualidades, y el encadenamiento de la historia; finalmente, entre la pura sucesión y la unidad de la forma temporal—, mediaciones que, en definitiva, pueden trastrocar la cronología hasta el punto de abolirla. Estas múltiples dialécticas no hacen más que enunciar la oposición, ya presente en el modelo trágico según Aristóteles, entre la dispersión episódica del relato y el poder de unificación desplegado por el acto configurador que es la *poiésis* misma.

El tipo de conexión reivindicada por una descripción impersonal debe compararse precisamente con la configuración narrativa así entendida. La diferencia esencial que distingue el modelo narrativo de cualquier otro modelo de conexión reside en el estatuto del *acontecimiento* que, en varias ocasiones, hemos convertido en piedra de toque del análisis del sí [1]. Mientras que, en un modelo de tipo causal, acontecimiento y ocurrencia permanecen indiscernibles, el acontecimiento narrativo es definido por su relación con la operación misma de configuración; participa de la estructura inestable de concordancia discordante característica de la propia trama; es fuente de discordancia, en cuanto que surge, y fuente de concordancia, en cuanto que hace avanzar la historia [2]. La paradoja

[1] *Cf.* la discusión de Davidson en el tercer estudio, y la de Parfit en el quinto. No discuto las conquistas de estas teorías, a saber, ni que el acontecimiento, en cuanto ocurrencia, tenga derecho a un estatuto ontológico al menos igual al de la sustancia, ni que pueda constituir el objeto de una descripción impersonal. Digo que, al entrar en el movimiento de un relato que une un personaje a una trama, el acontecimiento pierde su neutralidad impersonal. Al mismo tiempo, el estatuto narrativo conferido al acontecimiento previene la desviación de la noción de acontecimiento, que haría difícil, si no imposible, tener en cuenta al agente en la descripción de la acción.

[2] Vuelvo a encontrar aquí algo del *Ursprung* según Walter Benjamin, cuyo

de la construcción de la trama es que invierte el efecto de contingencia, en el sentido de que hubiera podido suceder de otro modo o no suceder en absoluto, incorporándolo, de alguna forma, al efecto de necesidad o de probabilidad, ejercido por el acto configurante [3]. La inversión del efecto de contingencia en efecto de necesidad se produce en el corazón mismo del acontecimiento: en cuanto simple ocurrencia, este último se limita a frustrar las expectativas creadas por el curso anterior de los acontecimientos; es simplemente lo inesperado, lo sorprendente; sólo se convierte en parte integrante de la historia cuando es comprendido después, una vez transfigurado por la necesidad, de alguna forma indirecta, que procede de la totalidad temporal llevada a su término. Y esta necesidad es una necesidad narrativa cuyo efecto de sentido procede del acto configurador como tal; es esta necesidad narrativa la que transmuta la contingencia física, contraria a la necesidad física, en contingencia narrativa, implicada en la necesidad narrativa.

De esta simple evocación de la noción de construcción de la trama, y antes de cualquier consideración de la dialéctica del personaje que es su corolario, se deduce que la operación narrativa implica un concepto totalmente original de identidad dinámica, que compagina las categorías que Locke consideraba contrarias entre sí: la identidad y la diversidad.

El paso decisivo hacia una concepción narrativa de la identidad personal se realiza cuando pasamos de la acción al personaje. Es personaje el *que* hace la acción en el relato. Por tanto, también la categoría del personaje es una categoría narrativa y su función en el relato concierne a la misma inteligencia narrativa que la propia trama. Se trata, pues, de saber lo que la categoría narrativa del personaje aporta a la discusión de la identidad personal. La tesis

surgir no se deja reducir a lo que de ordinario se entiende por *Entstehung*, y menos aún por *Entwicklung*. Por imposible que sea de coordinar en un todo el surgir del acontecimiento narrativo, no se agota en su efecto de ruptura, de corte; implica potencialidades de desarrollo que exigen ser «salvados». Este *Rettung* del *Ursprung* —tema central en Benjamin— es, a mi entender, la trama quien lo realiza. La trama «rescata» el origen de la «caída» en la insignificancia. *Cf.* Jeanne-Marie Gagnebin, «Histoire, mémoire et oubli chez Walter Benjamin» (inédito).

[3] Sobre la necesidad o la probabilidad que Aristóteles vincula al *mythos* de la tragedia o de la epopeya, *cf.* los textos de Aristóteles citados en *Tiempo y narración*, t. I, pp. 98-99.

sostenida aquí será que la identidad del personaje se comprende trasladando sobre él la operación de construcción de la trama aplicada primero a la acción narrada; el personaje mismo —diremos— es "puesto en trama".

Recordemos brevemente cómo la teoría narrativa explica la *correlación* entre acción y personaje.

La correlación entre historia narrada y personaje es postulada simplemente por Aristóteles en la *Poética*. Parece tan estrecha que toma la forma de una subordinación. En efecto, es en la historia narrada, con sus caracteres de unidad, de articulación interna y de totalidad, conferidos por la operación de construcción de la trama, donde el personaje conserva, a lo largo de toda la historia, una identidad correlativa a la de la historia misma[4].

La narratología contemporánea ha intentado dar a esta correlación el estatuto de restricción semiótica, implícita, en un sentido, en el análisis conceptual del *mythos* en «partes» hecho por Aristóteles. Propp ha puesto en movimiento esta investigación en un nivel de abstracción que discuto en *Tiempo y narración*, y sobre el que no quiero insistir aquí[5]. El autor de *Morfología del cuento*[6] comienza por disociar las «funciones», a saber, los segmentos recurrentes de acción, de los personajes, a fin de definir el cuento sólo por el encadenamiento de las funciones. Pero, en el momento de recuperar la unidad sintética de la cadena, debe tener en cuenta la función desempeñada por los personajes. Por ello, es

[4] He comentado en *Tiempo y narración I* esta primacía de la construcción de la trama *(mythos)* sobre el personaje (p. 87). En la secuencia de las seis «partes» de la tragedia según Aristóteles, la trama está en cabeza, antes de los caracteres y el pensamiento (*diánoia*), que, con la trama, constituyen el «qué» de la imitación de la acción. Aristóteles lleva la jerarquización hasta declarar: «La tragedia es representativa *[mímesis]* no de hombres, sino de acción, de vida y de felicidad (la desgracia reside también en la acción), y el fin buscado es una acción, no una cualidad [...] Además, sin acción, no puede haber tragedia, mientras que sí la podría haber sin caracteres» (Aristóteles, *Poética*, VII, 1450 a 16-24). Nos detendremos más tarde en esta última hipótesis, cuando evoquemos la desaparición del personaje en una parte de la producción de la novela contemporánea.

[5] En *Tiempo y narración II*, he procurado subrayar la filiación de sentido entre la *inteligencia* narrativa, inmanente a la competencia del espectador, del oyente o del lector, y la *racionalidad* narratológica que considero derivada de la primera. Este problema de preeminencia no me concierne aquí. Busco, más bien, en la narratología una confirmación de la precomprensión que tenemos, en el plano de la inteligencia narrativa, de la coordinación entre trama y personaje.

[6] Trad. cast. de Lourdes Ortiz, Madrid, Fundamentos, 1985.

el primero en buscar una tipología de estas funciones establecida sobre la base de su recurrencia[7]. Pero la lista de estos personajes no es independiente de la de las funciones; se entrecruzan en varios puntos que Propp llama las esferas de acción: «Numerosas funciones se agrupan lógicamente según determinadas esferas. Estas esferas corresponden a los personajes que realizan las funciones» (trad. cast. p. 91). «El problema de la distribución de las funciones puede resolverse en el plano del problema de la distribución de las esferas de acción entre los personajes» (p. 92). Al citar estas declaraciones de Propp en *Tiempo y narración II*, p. 72, planteo la cuestión de saber si toda construcción de la trama no procede de una génesis mutua entre el desarrollo de un carácter y el de una historia narrada. Adopto el axioma enunciado por Frank Kermode, según el cual, para desarrollar un carácter, hay que narrar más[8].

Claude Bremond ha puesto esto de relieve perfectamente en su *Logique du récit*[9]; para él, la *función* sólo puede definirse por «la atribución a un sujeto-persona de un predicado-proceso eventual, en acto, o terminado» (p. 134). Podemos ver en esta atribución la solución narrativa, discutida en los estudios anteriores, del problema de la adscripción de la acción al agente. La secuencia elemental de un relato contiene ya esta correlación. Además, la referencia, en la definición misma de función, a los tres estadios de la eventualidad, del paso o no al acto, del acabamiento o de la inconclusión, sitúa de entrada la función en un dinamismo de acción. Sobre la base de esta definición de la secuencia elemental, se puede componer un repertorio tan completo como posible de las funciones, teniendo en cuenta una serie de enriquecimientos que se apoyan a la vez en el sujeto-persona y en el predicado-proceso. Es de destacar que la primera gran dicotomía sea la de los pacientes, afectados por procesos modificadores o conservadores, y, por correlación, de los agentes iniciadores de estos procesos. Se tiene así en cuenta la pre-comprensión que tenemos de que los relatos son a propósito de agentes y *de pacientes*. Por mi parte, nunca

[7] Recuerdo la lista de Propp: el agresor, el donante (o proveedor), el auxiliar, la persona buscada, el mandatario, el héroe, el falso héroe. *Cf. Tiempo y narración*, t. II, Madrid, Cristiandad, 1987, p.72.

[8] F. Kermode, *The Genesis of Secrecy, on the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, pp. 75-99.

[9] Cl. Bremond, *Logique du récit*, París, Éd. du Seuil, 1973.

dejo de hablar del hombre actuante y sufriente. El problema moral, lo diremos más adelante, se inserta en el reconocimiento de esta disimetría esencial entre el que hace y el que sufre, que culmina en la violencia del agente poderoso. Ser afectado por un curso de acontecimientos narrados, éste es el principio organizador de toda una serie de funciones de pacientes, según que la acción ejercida sea una influencia, un mejoramiento o un deterioro, una protección o una frustración. Un enriquecimiento importante de la noción de función concierne a la introducción de esta última en el campo de las valoraciones por el rodeo de las transformaciones que acabamos de citar, luego, en el campo de las retribuciones, en el que el paciente aparece beneficiario de méritos o víctima de deméritos, según que el agente aparezca paralelamente como distribuidor de recompensas y de castigos. Bremond observa, con razón, que sólo en estos estadios, agentes y pacientes se encuentran elevados al rango de personas y de iniciadores de acción. De este modo, se viene a mostrar, en el plano narrativo, mediante el rodeo de las funciones que incumben al campo de las valoraciones y al de las retribuciones, la estrecha conexión entre teoría de la acción y teoría ética de la que hablaremos más tarde.

Con el modelo *actancial* de Greimas, la correlación entre trama y personaje es llevada a su nivel más elevado de radicalidad, anterior a cualquier figuración sensible. Por eso, no hablamos aquí de personaje sino de *actante*, para subordinar la representación antropomórfica del agente a su posición de operador de acciones en el recorrido narrativo. La radicalización prosigue en dos direcciones: del lado del actante, del lado del recorrido narrativo. En la primera dirección, la lista empírica de los personajes del cuento ruso según Propp es sustituida por un modelo establecido sobre la base de tres categorías: de deseo (principio de la búsqueda de un objeto, de una persona, de un valor), de comunicación (principio de cualquier relación de remitente a destinatario), de acción propiamente dicha (principio de toda oposición entre adyuvantes y oponentes). He aquí, pues, un modelo en el que, al contrario que Propp, se procede de las relaciones posibles entre actantes hacia la rica combinatoria de las acciones, ya se llamen éstas contratos, pruebas, búsquedas o luchas. En la segunda dirección, la de los recorridos narrativos, me gustaría insistir en el lugar que ocupan, en un plano medio entre estructuras profundas y plano figurativo, una serie de nociones que sólo tienen lugar en una concepción narrativa de la

cohesión íntima de la vida: en primer lugar, la del *programa narrativo*; luego, la de relación *polémica* entre dos pogramas, de la que resulta la oposición entre sujeto y antisujeto. Volvemos a encontrar aquí lo que hemos visto antes en el plano de la simple inteligencia narrativa, a saber, que la acción es interacción, y la interacción, competición entre proyectos alternativamente rivales y convergentes. Añadamos también todas las traslaciones o trasferencias de objetos-valores que narrativizan el intercambio. Finalmente, habría que explicar la topología subyacente al cambio de «lugares» —lugares iniciales y lugares terminales de traslación—, a partir de los cuales puede hablarse de *secuencia actuacional*[10].

Si volvemos a cruzar de nuevo las dos direcciones del análisis que acabo de resumir *grosso modo* (remitiendo a *Tiempo y narración II*, pp. 84-109), vemos reforzarse mutuamente una semiótica del actante y otra de los recorridos narrativos, hasta el punto de que éstos aparecen como recorridos del personaje. Me gustaría insistir, para concluir este tema de la correlación necesaria entre trama y personaje, en una categoría que el *Maupassant* de Greimas ha recalcado mucho, aunque estuviese presente desde el primer modelo actancial, a saber, la del remitente. El binomio remitente/destinatario prolonga el del mandato de Propp o el del contrato inaugural en el primer modelo actancial de Greimas, contrato en virtud del cual el héroe recibe la competencia de hacer. Los remitentes —que pueden ser entidades individuales, sociales o incluso cósmicas, como vemos en el relato «Deux amis»— dependen, en el *Maupassant*[11], de lo que Greimas llama un estatuto «protoactancial» (p. 63)[12].

No ha sido inútil recordar de qué modo la estructura narrativa une los dos polos de construcción de la trama, el de la acción y el del personaje. Esta conjunción es la verdadera respuesta a las apo-

[10] Más que a propósito de Propp y de Bremond, vuelvo de nuevo, a propósito de Greimas, sobre las dificultades epistemológicas vinculadas a la empresa de descronologización de las estructuras narrativas. Una vez más, sólo me intereso aquí por lo que legitima la *correlación* entre trama y personaje, comprendida intuitivamente en el plano de la simple inteligencia narrativa.

[11] A. J. Greimas, *Maupassant: la sémiotique du texte, exercices pratiques* (París, Éd. du Seuil, 1976; trad. cast. Barcelona, 1983).

[12] Puede verse una buena síntesis del enfoque semiótico de la categoría de personaje en P. Hamon, «Statut sémiologique du personnage», en R. Barthes y otros, *Poétique du récit*, París, Ed. du Seuil, 1977.

rías de la adscripción evocadas desde el primer estudio. Sigue siendo cierto que, desde un punto de vista paradigmático, las preguntas *¿quién?*, *¿qué?*, *¿cómo?*, etc., pueden designar los términos discretos de la red conceptual de la acción. Pero, desde un punto de vista paradigmático, las respuestas a estas preguntas forman una cadena que no es otra que el encadenamiento del relato. Narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de vista. Sigue siendo cierto igualmente que podemos describir separadamente los predicados psíquicos tomados sin atribución a una persona (lo que es la condición misma de la descripción de lo «psíquico»). Pero es en el relato donde se recompone la atribución. De igual forma, la articulación entre trama y personaje permite desarrollar al mismo tiempo una investigación virtualmente infinita en el plano de la búsqueda de los motivos, y otra, en principio finita, en el plano de la atribución a alguien. Las dos atribuciones se imbrican en el doble proceso de identificación de la trama y del personaje. Confrontada a la tercera antinomia kantiana, la adscripción aparece rota entre la tesis, que plantea la idea de comienzo de una serie causal, y la antítesis, que le opone la de un encadenamiento sin comienzo ni interrupción. El relato resuelve a su modo la antinomia: por una parte, confiriendo al personaje una iniciativa, es decir, el poder de comenzar una serie de acontecimientos, sin que este comienzo constituya un comienzo absoluto, un comienzo del tiempo, y, por otra parte, dando al narrador en cuanto tal el poder de determinar el comienzo, el medio y el fin de la acción. Al hacer coincidir así la iniciativa del personaje y el comienzo de la acción, el relato satisface a la tesis sin violar la antítesis. Constituye, bajo sus múltiples aspectos, la *réplica poética* que la noción de identidad narrativa aporta a las aporías de la adscripción. Retomo a propósito el término de réplica poética aplicado por *Temps et récit III* a la relación entre las aporías del tiempo y la función narrativa. Decía entonces que la función narrativa no daba una respuesta especulativa a estas aporías, sino que las hacía productivas en otro registro del lenguaje. Así es como la dialéctica del personaje y de la trama hace productivas las aporías de la adscripción, y puede decirse que la identidad narrativa les aporta una réplica poética.

2. De esta correlación *entre* acción y personaje del relato se deriva una dialéctica *interna* al personaje, que es el corolario

exacto de la dialéctica de concordancia y de discordancia desplegada por la construcción de la trama de la acción. La dialéctica consiste en que, según la línea de concordancia, el personaje saca su singularidad de la unidad de su vida considerada como la totalidad temporal singular que lo distingue de cualquier otro. Según la línea de discordancia, esta totalidad temporal está amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos imprevisibles que la van señalando (encuentros, accidentes, etc.); la síntesis concordante-discordante hace que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad en cierto sentido retroactiva de la historia de una vida, con la que se iguala la identidad del personaje. Así el azar se cambia en destino. Y la identidad del personaje, que podemos decir «puesto en trama», sólo se deja comprender bajo el signo de esta dialéctica. La tesis de la identidad que Parfit llama no reduccionista recibe de ella, más que un refuerzo, un cambio completo. La persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de *sus* experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje.

Es esta dialéctica de concordancia discordante del personaje la que debemos inscribir ahora en la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad. Se impone la necesidad de esta reinscripción puesto que enfrentamos la concordancia discordante del personaje a la búsqueda de permanencia en el tiempo vinculada a la noción de identidad, y cuya equivocidad ya hemos visto en el estudio anterior: por un lado, decíamos, la mismidad de un carácter; por otro, la ipseidad del mantenimiento de sí. Ahora se trata de mostrar cómo la dialéctica del personaje viene a inscribirse en el intervalo entre estos dos polos de la permanencia en el tiempo para mediar entre ellos.

Esta función *mediadora* que la identidad narrativa del personaje ejerce entre los polos de la mismidad y de la ipseidad es atestiguada esencialmente por las *variaciones imaginativas* a las que el relato somete a esta identidad. En realidad, el relato hace más que tolerar estas variaciones; las engendra y las busca. En este sentido, la literatura parece consistir en un vasto laboratorio para experiencias de pensamiento en las que el relato pone a prueba los

recursos de variación de la identidad narrativa. El beneficio de estas experiencias de pensamiento es poner en claro la diferencia entre las dos significaciones de la permanencia en el tiempo, haciendo variar así la relación de una con otra. En la experiencia cotidiana, hemos dicho, estas experiencias tienden a imbricarse y a confundirse; así, contar con alguien es a la vez contar con la estabilidad de un carácter y esperar que el otro cumpla con su palabra, cualesquiera que sean los cambios capaces de afectar a las disposiciones duraderas en las que se deja reconocer. En la ficción literaria, es inmenso el espacio de variaciones abierto a las relaciones entre las dos modalidades de identidad. En un extremo, el personaje es un carácter identificable y re-identificable como mismo: es, en cierto modo, el estatuto del personaje de los cuentos de hadas y del folclore. En cuanto a la novela clásica —desde *La princesse de Clèves* o la novela inglesa del siglo XVIII hasta Dostoievski y Tolstoï—, podemos decir que ha explorado el espacio intermedio de variaciones en las que, a través de las transformaciones del personaje, la identificación del mismo decrece sin desaparecer. Nos acercamos al polo inverso con la novela llamada educativa y, más aún, con la novela de la corriente de conciencia. Parece, pues, invertirse la relación entre trama y personaje: al contrario del modelo aristotélico, la trama se pone al servicio del personaje. Es entonces cuando se pone realmente a prueba la identidad de este último, que escapa al control de la trama y de su principio de orden. Se alcanza así el polo extremo de variación, en el que el personaje ha dejado de ser un carácter. En este polo precisamente se encuentran los casos límites en los que la ficción literaria se presta a una confrontación con los *puzzling cases* de la filosofía analítica. En esta confrontación culmina el conflicto entre una versión narrativista y otra no narrativista de la identidad personal.

Que la narratividad tiene también sus casos desconcertantes, es lo que enseñan, a cual más, el teatro y la novela contemporáneos. En una primera aproximación, estos casos se dejan describir como ficciones de la pérdida de identidad. Con Robert Musil, por ejemplo, *L'Homme sans qualités* —o, más exactamente, sin atributos (*ohne Eigenschften*)— se hace, en definitiva, no identificable, en un mundo —se dice— de cualidades (o de propiedades) sin hombres. El anclaje del nombre propio se hace irrisorio hasta el punto de hacerse redundante. Lo no-identificable se convierte en

lo innominable. Para precisar la apuesta filosófica de semejante eclipse de la identidad del personaje, es importante observar que, a medida que el relato se acerca al punto de anulación del personaje, la novela pierde también sus cualidades propiamente narrativas, incluso interpretadas, como anteriormente, del modo más flexible y más dialéctico. A la pérdida de identidad del personaje corresponde así la pérdida de configuración del relato y, en particular, una crisis de la clausura del relato [13]. Así tiene lugar una repercusión del personaje sobre la trama. Es un mismo cisma —para hablar como Frank Kermode, en *The Sense of an Ending* [14]— que afecta a la vez a la tradición de la trama llevada hasta un término que equivale a cierre, y a la tradición del héroe identificable. La erosión de los paradigmas —Kermode una vez más— afecta a la vez a la figuración del personaje y a la configuración de la trama; así, en el caso de Robert Musil, la descomposición de la forma narrativa, paralela a la pérdida de identidad del personaje, hace superar los límites del relato y lleva la obra literaria no lejos del ensayo. Tampoco es una casualidad que muchas autobiografías contemporáneas, la de Leiris, por ejemplo, se alejen deliberadamente de la forma narrativa y se acerquen al género menos configurado, el ensayo precisamente.

Pero, ¿qué significa aquí pérdida de identidad? Más exactamente, ¿de qué modalidad de la identidad se trata? Mi tesis es que, situados de nuevo en el ámbito de la dialéctica del *idem* y del *ipse*, estos casos desconcertantes de la narratividad se dejan reinterpretar como una puesta al desnudo de la ipseidad por la pérdida del soporte de la mismidad. Y, en este sentido, constituyen el polo opuesto al del héroe identificable por superposición de la ipseidad y de la mismidad. Lo que ahora se pierde, bajo el término de "atributo", es lo que permitía igualar el personaje con su carácter.

Pero, ¿qué es la ipseidad cuando ha perdido el soporte de la mismidad? Eso es lo que la comparación con los *puzzling cases* de Parfit va a permitir precisar.

Las ficciones literarias difieren fundamentalmente de las ficciones tecnológicas en que siguen siendo variaciones imaginativas en torno a un invariante, la condición corporal vivida como me-

[13] Sobre esta crisis de la clausura, *cf. Temps et récit*, t. III, ob. cit., pp. 35-48.

[14] F. Kermode, *The Sense of an Ending, Studies in the Theory of Fiction*, Londres, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 1966.

diación existencial entre sí y el mundo. Los personajes de teatro y de novela son humanos como nosotros. En la medida en que el cuerpo propio es una dimensión del sí, las variaciones imaginativas *en torno a* la condición corporal son variaciones sobre el sí y su ipseidad. Además, en virtud de la función mediadora del cuerpo propio en la estructura del ser en el mundo, el rasgo de ipseidad de la corporeidad se extiende a la del mundo en cuanto habitado corporalmente. Este rasgo califica la condición terrestre como tal y da a la Tierra la significación existenciaria que, de diversos modos, le otorgan Nietzsche, Husserl y Heidegger. La Tierra es así más que un planeta y otra cosa distinta de un planeta: es el nombre mítico de nuestro anclaje corporal en el mundo. Esto es lo que presupone finalmente el relato literario en cuanto sometido a la restricción que hace de él una *mímesis* de la acción. Pues la acción «imitada», en y por la ficción, sigue estando sometida también a la restricción de la condición corporal y terrestre.

Ahora bien, a lo que afectan los *puzzling cases* frontalmente de una contingencia radical es a esta condición corporal y terrestre que la hermenéutica de la existencia, subyacente a la noción del obrar y del sufrir, considera insalvable. ¿Y cuál es el operador de esta inversión de sentido por el que el invariante existenciario se convierte en la variable de un nuevo montaje imaginario? Es la técnica; mejor: más allá de la técnica disponible, la técnica concebible; en una palabra, el sueño tecnológico. Según este sueño, el cerebro es considerado como el equivalente sustituible de la persona. El cerebro es el punto de aplicación de la alta tecnología. En las experiencias de bisección, de transplante, de reduplicación, de teletransporte, el cerebro representa el ser humano en cuanto manipulable. De este sueño tecnológico, ilustrado por las manipulaciones cerebrales, se hace solidario el tratamiento impersonal de la identidad en el plano conceptual. En este sentido, podemos decir que las variaciones imaginativas de la ciencia ficción son variaciones relativas a la mismidad, mientras que las de la ficción literaria son relativas a la ipseidad, o más exactamente a la ipseidad en su relación dialéctica con la mismidad.

La verdadera perplejidad, por tanto, no reside en el interior de uno u otro campo de variaciones imaginativas, sino, si se puede hablar así, *entre* un campo y otro. ¿Somos capaces, no digo de efectuar, sino de concebir variaciones tales que la propia condición corporal y terrestre se convierta en una simple variable, una

variable contingente, si el individuo teletransportado no lleva consigo algunos rasgos residuales de esta condición, sin los cuales no podría decirse ni que actúa ni que sufre —aunque sólo se tratase del problema que se plantea de saber si va a sobrevivir?

Quizá esta perplejidad de segundo grado no puede zanjarse en el plano de lo imaginario utilizado por una y otra parte. Quizá sólo puede serlo en el plano ético sobre el que volveremos en la última sección de este estudio, cuando confrontemos la identidad narrativa, que oscila entre mismidad e ipseidad, y la identidad ética, que requiere una persona responsable de sus actos. Precisamente en relación con esta capacidad de imputación, se puede afirmar que las manipulaciones cerebrales atentan contra la identidad personal y, por tanto, violan un derecho, el de la persona en su integridad física. Pero, para que la capacidad de imputación, cuya significación es puramente moral y jurídica, no se asigne arbitrariamente a las personas, ¿no es preciso que el invariante existenciario de la corporeidad y de la mundanidad, en torno al que giran las variaciones imaginativas de la ficción literaria, sea considerado como insuperable en un plano ontológico? Lo que las manipulaciones imaginarias sobre el cerebro violan, ¿no es mucho más que una regla, más que una ley, a saber, la condición existenciaria de posibilidad para que existan reglas, leyes, es decir, en definitiva, preceptos dirigidos a la persona como actuante y sufriente? Con otras palabras: lo inviolable ¿no es la diferencia entre el sí y el mismo, desde el plano de la corporeidad?

Dejo en suspenso lo que acabo de llamar perplejidad de segundo grado. Pues, si un imaginario que respeta el invariante de la condición corporal y terrestre tiene más afinidad con el principio moral de la imputación, ¿una censura del otro imaginario, el que afecta de contingencia a este invariante mismo, no sería, a su vez, inmoral desde otro punto de vista, en cuanto prohibición de soñar? Sin duda, un día habrá que prohibir hacer aquello en lo que sueña la ciencia ficción. Pero, ¿no ha sido siempre el sueño transgresión de lo prohibido? Soñemos, pues, con Parfit. Pero deseemos sólo que los cirujanos-manipuladores de estos sueños no tengan nunca los medios ni, sobre todo, el derecho de hacer lo que sigue siendo perfectamente lícito imaginar [15].

[15] Todavía no he dicho mi última palabra sobre Parfit. Nos preguntaremos más adelante si, cuando consideremos las implicaciones de la narratividad, no se

II. ENTRE DESCRIBIR Y PRESCRIBIR: NARRAR

Queda por justificar en la segunda sección de este recorrido la aserción adelantada en la introduccion general, y retomada al comienzo del quinto estudio, según la cual la teoría narrativa ocupa, en el recorrido completo de nuestra investigación, una posición bisagra entre la teoría de la acción y la teoría ética. ¿En qué sentido, pues, es legítimo ver en la teoría de la trama y del personaje una transición significativa entre la adscripción de la acción a un agente que puede, y su imputación a un agente que debe?

Está claro que la pregunta tiene dos vertientes: en la primera, que mira hacia los estudios «lógico-prácticos» anteriores, es importante mostrar en qué medida la conexión, revelada por la teoría narrativa, entre trama y personaje, además de la nueva luz que arroja sobre las dificultades vinculadas a la relación de la acción con su agente, exige una *extensión* importante del campo práctico, si la acción descrita debe poderse igualar a la acción narrada. En la segunda vertiente, que mira hacia los estudios «morales» que siguen, el problema es el de los *apoyos* y de las *anticipaciones* que la teoría narrativa propone a la interrogación ética. La relación de la trama con el personaje sólo aporta nuevas luces a la relación entre la acción y su agente al precio de una *extensión* del campo práctico, más allá de los segmentos de acción que la gramática lógica inscribe fácilmente en frases de acción, e incluso más allá de las cadenas de acción cuyo único interés reside en el modo de conexión lógica propia de una praxeología. Es de destacar que Aristóteles, a quien debemos la definición de la tragedia como imitación de acción, entienda por acción una disposición en sistema *(systasis, synthesis)* de incidentes, de hechos, de naturaleza tal que puedan plegarse a la configuración narrativa. Precisa: «Lo más importante de estos elementos [de la tragedia] es la disposición de los hechos en sistema; pues la tragedia es representación [*mímesis*] no de hombres sino de acción, de vida [*bion*] y de felicidad (la desgracia reside también en la acción) y el objetivo buscado [*telos*] es una

reconstituye cierta convergencia entre las ficciones literarias que asigno a la ipseidad y las de la ciencia ficción que, a mi entender, sólo afectan a la mismidad; existe quizá, también para nosotros, una manera de decir: la identidad no es lo que importa.

acción [*praxis tis*], no una cualidad [*ou poiótes*]; ahora bien, los hombres tienen tal o cual cualidad en función de su carácter; pero es en función de sus acciones como son felices o infortunados [16]». No se puede expresar mejor que una revisión de la relación entre acción y agente exige además una revisión del concepto mismo de acción, si es que debe llevarse al plano de la configuración narrativa desplegada a escala de una vida.

Por revisión, hay que entender mucho más que una prolongación de las conexiones entre los segmentos de acción formalizados por la gramática de las frases de acción. Hay que mostrar una jerarquía de unidades práxicas que, cada una en su nivel, implica un principio de organización específica que integra una diversidad de conexiones lógicas.

1. Las primeras unidades compuestas son las que merecen el nombre de *prácticas* (tanto en francés como en español, la forma verbal «practicar» —practicar un deporte, la medicina, etc.— es más empleada que la forma nominal que adopto aquí según el modelo del término inglés *practice*).

Los ejemplos más familiares son los oficios, las artes, los juegos [17]. Podemos hacernos una primera idea de lo que son las prácticas partiendo de la descripción de las acciones de base en la teoría analítica de la acción.

Recordamos que Danto define ésta sustrayendo de las acciones ordinarias la relación «con vistas a». Quedan las acciones de base, a saber, esas acciones que sabemos hacer y que hacemos realmente, sin tener que hacer otra cosa con vistas a hacer lo que hacemos; éstas son, en líneas generales, las posturas, las acciones corporales elementales, que aprendemos, ciertamente, a coordinar y a dominar, pero cuyos rudimentos no aprendemos verdaderamente. Por contraste, todo el resto del campo práctico se construye sobre la relación «con vistas a»: para hacer Y, hay que hacer antes X. Hacemos que Y acontezca, procurándonos X. Se podrá, pues, objetar a la introducción del concepto de práctica que es superfluo. ¿No es suficiente, para igualar el concepto de acción al de

[16] Aristóteles, *Poética*, ob. cit., VI, 1450 a 7 15-19.

[17] Mostraremos en el capítulo siguiente en qué sentido la elección, conforme a la hecha por Aristóteles, de estas primeras unidades de la *praxis* concuerda con su versión teleológica de la ética.

praxis, por una parte, alargar las cadenas de medios y de fines, como hace E. Anscombe en el ejemplo conocido de *Intention* considerado anteriormente, y, por otra, coordinar entre sí los segmentos de causalidad física y los segmentos intencionales, formalizados en silogismos prácticos, en el interior de un modelo mixto, por ejemplo, el que propone G. Von Wright en *Explanation and Understanding* [18]? Obtendríamos entonces largas cadenas de acción en las que el paso del punto de vista sistémico al teleológico sería garantizado, en cada punto de la cadena, por el hecho de que el agente es capaz de considerar los efectos de causalidad como circunstancias de decisión, mientras que, en cambio, los resultados queridos o no queridos de las acciones intencionales se convierten en nuevos estados de cosas que entrañan nuevas cadenas causales. Esta imbricación de la finalidad y de la causalidad, de la intencionalidad y de las conexiones sistemáticas es ciertamente constitutiva de estas largas acciones que son las prácticas. Les falta, sin embargo, la unidad de configuración que recorta un oficio, un juego, un arte, en estas largas cadenas de acciones.

Un segundo tipo de conexión contribuye a la delimitación de las prácticas en cuanto unidades de segundo orden; se trata, no de las relaciones lineales que acabamos de considerar, sino de relaciones de engarce. El vocabulario atribuido a nuestro repertorio de poderes expresa de maravilla estas relaciones de subordinación más que de coordinación; así, el oficio de agricultor incluye acciones subordinadas, como labrar, sembrar, segar; a su vez, labrar implica conducir un tractor, y así sucesivamente, descendiendo hasta acciones de base, del género "tirar de" o empujar. Ahora bien, esta relación de engarce, por tanto de subordinación de las acciones parciales a una acción total, no se articula sobre la unión de coordinación entre segmentos sistémicos y segmentos teleológicos más que en la medida en que las conexiones de los dos se unifican según las leyes de sentido que hacen del oficio de agricultor una práctica. Podrían contarse otras tantas prácticas; así como la agricultura es una práctica, en el sentido de oficio, y no el labrar y menos aún poner en marcha el tractor, de igual modo, mantener una casa, en el sentido griego del *oikos* al que debemos el término de economía, o desempeñar una función pública en el Estado —ejemplo sobre el que volveremos más tarde— designan otras

[18] G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, ob. cit.

tantas prácticas, sin que los comportamientos subordinados merezcan este nombre: componer un menú, pronunciar un discurso en una reunión pública; igualmente, pintar es una práctica, siendo a la vez un oficio y un arte, y no lo es dar un brochazo en un lienzo. Un último ejemplo nos va a encaminar hacia una transición útil: mover un peón en un tablero de ajedrez no es, en sí, más que un gesto; pero considerado en la práctica del juego de ajedrez, este gesto reviste la significación de una jugada en una partida de juego.

Este último ejemplo muestra que la unidad de configuración constitutiva de una práctica descansa en una relación particular de sentido, la expresada por la noción de regla constitutiva, la cual se ha tomado precisamente de la teoría de los juegos antes de extenderse a la teoría de los actos de discurso, pronto reintegrada, como hago yo aquí, a la teoría de la praxis. Por regla constitutiva entendemos unos preceptos cuya única función es estatuir que, por ejemplo, tal gesto de mover un peón en el tablero de ajedrez «cuenta como» una jugada en una partida de ajedrez. La jugada no existiría, con esta significación y este efecto en la partida, sin la regla que «constituye» la jugada en cuanto fase de la partida de ajedrez. La regla es constitutiva en el sentido de que no es sobreañadida, al modo de un reglamento exterior aplicado a movimientos que tendrían ya su propia organización (como las señales luminosas respecto a la circulación de conductores que tienen su propio proyecto). La regla por sí misma reviste el gesto de la significación: mover un peón; la significación procede de la regla puesto que la regla es constitutiva: constitutiva precisamente de la significación, del «valer como». La noción de regla constitutiva puede extenderse del ejemplo del juego a otras prácticas, por la sencilla razón de que los juegos son excelentes modelos prácticos. Así, J. Searle ha podido extender la noción al campo de los actos de discurso, en la medida en que éstos son también acciones o fases de prácticas más amplias; así, los actos ilocutivos, como prometer, mandar, advertir, comprobar, se distinguen por su «fuerza», que está constituida, a su vez, por la regla que dice, por ejemplo, que prometer es situarse en la obligación de hacer mañana lo que declaro hoy que haré.

Es importante señalar que las reglas constituivas no son reglas morales. Deciden sólo sobre la *significación* de gestos particulares y hacen, como hemos dicho antes, que tal gesto de la mano «valga

como», por ejemplo, saludar, votar, llamar a un taxi, etc. Es cierto que las reglas constitutivas encaminan hacia las reglas morales, en la medida en que éstas rigen las conductas capaces de revestir una significación. Pero sólo es el primer paso hacia la ética. Incluso la regla constitutiva de la promesa, tal como la enunciamos anteriormente, no tiene, como tal, una significación moral, aunque implique en su enunciado la referencia a una obligación; se limita a definir lo que «vale como» promesa, lo que constituye su «fuerza» ilocutoria. La regla moral, que podemos llamar regla de fidelidad, según la cual se deben cumplir las promesas, tiene sólo un estatuto deóntico[19].

La introducción de la noción de regla constitutiva en este estadio del análisis tiene otra virtud que la de introducir en la estructura de las prácticas relaciones específicas de significación; tiene, además, la de subrayar el carácter de *interacción* que se vincula a la mayoría de las prácticas. Este carácter no es subrayado en la teoría analítica de la acción porque las frases de acción son extraídas de su entorno social. Sólo desde la perspectiva pragmática, se incorpora a la significación de la frase la recepción por un alocutor del sentido que un locutor asigna a una frase de acción. Una vez más la interlocución constituye sólo la dimensión verbal de la acción. Las prácticas descansan en acciones en las que un agente tiene en cuenta por principio la acción de otro; es así como Max Weber define sucesiva y conjuntamente los términos de acción y de acción social al comienzo de su gran obra *Economía y sociedad*: «Entendemos por "actividad" [*Handeln*] un comportamiento humano (poco importa que se trate de un acto exterior o íntimo, de una omisión [*Unterlassen*] o de una tolerancia [*Dulden*]), cuando y en la medida en que el agente o los agentes le comuniquen un sentido subjetivo. Y, por actividad "social", la actividad que, según su sentido buscado [*gemeinten Sinn*] por el agente o los agentes, se refiere al comportamiento de otro, respecto al cual se orienta su desarrollo[20]».

Referirse a, tener en cuenta la conducta de los otros agentes, ésta es la expresión más general y más neutra que puede abarcar la multitud de las relaciones de interacción que encontramos en el

[19] *Cf. infra*, estudio octavo.

[20] M. Weber, *Économie et société*, trad. franc. de J. Freund, P. Kamnitzer, P. Bertrand, E. de Dampierre, J. Maillard y J. Chavy, París, Plon, 1971, p. 4; trad. cast. México, FCE.

plano de estas unidades de acción que son las prácticas. Estas interacciones mismas pueden ser colocadas, como las acciones intencionales tomadas según su significación subjetiva, bajo las categorías reservadas a estas últimas por Max Weber. Las maneras «externas», «abiertas», de tener en cuenta el comportamiento de los otros agentes se encuentran en las interacciones escalonadas del conflicto a la cooperación, pasando por la competición. La interacción se convierte en una relación «interna» —interiorizada—, por ejemplo en la relación de aprendizaje reabsorbida poco a poco en la competencia adquirida; así, se puede jugar solo, enjardinar solo, aún más, realizar solo una investigación en el laboratorio, en la biblioteca o en la oficina; pero las reglas constitutivas de tales prácticas vienen desde mucho más lejos que el ejecutante solitario; la práctica de una habilidad, de un oficio, de un juego, de un arte, se aprende de algún otro; y el aprendizaje y el entrenamiento descansan en tradiciones que pueden ser transgredidas ciertamente, pero que deben ser asumidas antes; todo lo que hemos dicho en otra parte sobre la tradicionalidad y sobre la relación entre tradición e innovación recobra aquí sentido en el ámbito del concepto de interacción interiorizada. Me gustaría añadir a este ejemplo canónico de interacción, en el que la referencia a otro se ha convertido en interior, el ejemplo sutil que Hegel gusta evocar en el capítulo V de *Fenomenología del espíritu*: corresponde al momento en que la conciencia se da cuenta de la desproporción entre la obra, en cuanto efectividad limitada, determinada, y el poder de *obrar* que lleva el destino universal de la razón actuante. En el momento en que la obra sale de su autor, todo su ser es recogido por la significación que el otro le concede. Para el autor, la obra, en cuanto indicio de su individualidad, y no de su vocación universal, es remitida simplemente a lo efímero[21]. Esta forma que tiene la obra de

[21] «La obra *es*, es decir, es para otras individualidades, y es para ellos una realidad efectiva extraña, en cuyo lugar *ellos* deben poner la suya propia, para darse, mediante su operación, la conciencia de *su unidad* con la realidad efectiva; en otras palabras, *su* interés en esta obra, planteada a través de su propia naturaleza original, es otro interés distinto del interés específico y particular de esta obra que, por ello mismo, es transformada en algo distinto. La obra es, pues, en general, algo efímero que se apaga por el contrajuego de las otras fuerzas y de los otros intereses, y que presenta la realidad de la individualidad más como desaparecida que como realizada» (Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. fr. de J. Hyppolite, París, Aubier-Montaigne, 1947, t. I, p. 332; trad. esp. de Wenceslao Roces, Madrid, FCE, 1966).

no tener su sentido, su misma existencia como obra, más que del otro, subraya la extraordinaria precariedad de la relación entre obra y autor, hasta el punto que la mediación del otro es constitutiva de su sentido.

¿Sería, en fin, ceder al espíritu de simetría dar un paralelo, en términos de interacción, a esos modos cuya acción la comprende subjetivamente un agente según el modo negativo de la omisión *(Unterlassen)* y de la tolerancia *(Dulden)*? En realidad, omitir y soportar, incluso padecer, sufrir, son tanto hechos de interacción como de comprensión subjetiva. Estos dos términos recuerdan que, tanto en el plano de la interacción como en el de la comprensión subjetiva, el no-obrar es también un obrar: no atender, dejar de hacer, es también dejar que otro haga, a veces de forma criminal; en cuanto a soportar, es mantenerse uno mismo, de grado o por fuerza, bajo el poder de obrar de otro; algo se hace a alguien por alguien; soportar se convierte en padecer, que linda con sufrir. En este punto, la teoría de la acción se extiende desde los hombres actuantes a los hombres sufrientes. Esta adjunción es tan esencial que exige una gran parte de la reflexión sobre el poder, en cuanto ejercido por alguien sobre alguien, y sobre la violencia en cuanto destrucción por alguien de la capacidad de obrar de un sujeto, y al mismo tiempo conduce al umbral de la idea de justicia, en cuanto regla que intenta igualar a los pacientes y a los agentes de la acción [22]. En realidad, toda acción tiene sus agentes y sus pacientes.

Éstas son algunas de las complejidades de la acción sobre las que la operación narrativa llama la atención, en la medida en que se mantiene, respecto a ella, en una relación mimética. No que las prácticas impliquen, en cuanto tales, escenarios narrativos ya constituidos; sino que su organización les confiere una cualidad prenarrativa, que situé no ha mucho bajo el término de *Mímesis I* (prefiguración narrativa). Esta estrecha relación con la esfera narrativa es reforzada por los aspectos de interacción propios de las prácticas: es a éstos precisamente a los que el relato confiere la forma polémica de una competición entre programas narrativos.

2. La misma relación entre *praxis* y relato se repite en un grado más elevado de organización: hemos recordado este texto

[22] Cf. *infra*, estudio octavo.

de la *Poética* en el que Aristóteles compara *praxis* y *bios:* «En efecto, la tragedia es representación [*mímesis*] no de hombres, sino de acción, de vida...» Antes de considerar lo que MacIntyre llama la «unidad narrativa de una vida[23]», dando así una coloración narrativa a la expresión diltheyana de «conexión de una vida», vale la pena detenerse en un plano medio entre las prácticas —oficios, juegos, artes— y el proyecto global de una existencia; llamaremos *planes de vida* a estas vastas unidades prácticas que designamos como vida profesional, vida de familia, vida de tiempo libre, etc.; estos planes de vida toman forma —forma móvil y revocable, por lo demás— gracias a un movimiento de vaivén entre los ideales más o menos lejanos, que se deberán precisar enseguida, y el peso de las ventajas y de los inconvenientes de la elección de tal plan de vida en el plano de las prácticas. En el estudio siguiente, desarrollaremos las aplicaciones propiamente éticas de esta formación de los planes de vida y reanudaremos, bajo la dirección de Gadamer, el análisis aristotélico de la *phrónesis* y del *phrónimos*. Lo que podemos resaltar ahora es el simple hecho de que el campo práctico no se constituye de abajo arriba, por composición de lo más simple a lo más elaborado, sino según un doble movimiento de "complejificación" ascendente a partir de las acciones de base y de las prácticas, y de especificación descendente a partir del horizonte vago y móvil de los ideales y de los proyectos a cuya luz una vida humana se aprehende en su unidad. En este sentido, lo que MacIntyre llama «unidad narrativa de una vida» no resulta sólo de la suma de las prácticas en una forma englobadora, sino que es regido, con igual razón, por un proyecto de vida, con todo lo incierto y móvil que sea, y por prácticas fragmentarias, que poseen su propia unidad, de forma que los planes de vida constituyen la zona media de intercambio entre la indeterminación de los ideales rectores y la determinación de las prácticas. En realidad, puede suceder que, en este intercambio, el proyecto global sea el primero en dibujarse con nitidez, como en el caso de vocación precoz o imperiosa, y que, bajo el impulso de esta limitación llegada de más arriba, las prácticas pierdan los contornos asignados por la tradición y conformados por el aprendizaje. El campo práctico aparece sometido

[23] *After Virtue, a Study in Moral Theory*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1981.

así a un doble principio de determinación que lo acerca a la comprensión hermenéutica de un texto por el intercambio entre todo y parte. Nada es más propicio para la configuración narrativa como este juego de doble determinación.

3. Es el momento de decir dos palabras sobre la noción de «unidad narrativa de una vida», que MacIntyre coloca por encima de las de prácticas y de planes de vida. Hay que decir que esta noción no designa en él el último grado en la escala de la *praxis*. En una perspectiva deliberadamente ética, que no será la nuestra hasta el próximo estudio, la idea de una concentración de la vida en forma de relato está destinada a servir de punto de apoyo al objetivo de la vida «buena», piedra angular de su ética, como lo será de la nuestra. ¿Cómo, en efecto, un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería si no en forma de relato?

Me alegro de esta feliz coincidencia entre mis análisis de *Tiempo y narración* y los de *After Virtue*. No quisiera, sin embargo, identificar, sin más examen, las investigaciones de MacIntyre y las mías. El primero tiene presente, principalmente, las historias encontradas en el corazón de la acción cotidiana y no da una importancia decisiva, al menos para la investigación ética en la que está empeñado, a la distancia que hay entre las ficciones literarias y las historias "puestas en acto" (*enacted*), según sus palabras. Ahora bien, en mi propio tratamiento de la función *mimética* del relato, la ruptura operada por la entrada del relato en el campo de la ficción se toma tan en serio que se convierte en un problema muy arduo hacer que la literatura y la vida se reencuentren de nuevo *mediante* la lectura. Para MacIntyre, no se plantean las dificultades anejas a la idea de una refiguración de la vida por la ficción. En cambio, no saca ventaja, como yo intento hacer, del doble hecho de que es en la ficción literaria donde la unión entre la acción y su agente se deja aprehender mejor, de modo que la literatura aparece como un vasto laboratorio para experiencias de pensamiento donde esta unión se somete a innumerables variaciones imaginativas. Es cierto que esta ventaja de un rodeo mediante la ficción tiene su reverso. Y se plantea una dificultad que MacIntyre ignora. A saber: ¿cómo contribuyen al examen de uno mismo en la vida real las experiencias de pensa-

miento suscitadas por la ficción, con todas las implicaciones éticas de las que hablaremos después [24]? Si la separación es tan grande como parece entre la ficción y la vida, ¿cómo hemos podido, en nuestro propio recorrido de los niveles de la *praxis*, situar la idea de unidad narrativa de la *vida* en la cúspide de la jerarquía de las prácticas múltiples? Se podría pensar que la separación ha sido superada por la teoría de la lectura que propongo en *Temps et récit III*, con el propósito de poner en contacto el mundo del texto y el mundo del lector [25]. Pero precisamente es del acto de leer del que surgen los obstáculos que citaremos en el trayecto del retorno de la ficción a la vida.

¿Qué sucede, en primer lugar, con la relación entre autor, narrador y personaje, cuyas funciones y discursos son bien distintos en el plano de la ficción? Cuando yo me interpreto en los términos de un relato de vida, ¿soy a la vez los tres, como en el relato autobiográfico [26]? Narrador y personaje, sin duda; pero de una vida de la que, a diferencia de los seres de ficción, yo no soy el autor, sino a lo más, según la terminología de Aristóteles, el coautor,

[24] Según las palabras de Louis O. Mink, el gran teórico del relato histórico, «las historias no se viven, se narran»: «History and Fiction as Modes of Comprehension», *New Literary History*, ob. cit., I, 1979, pp. 557-558. Sobre Louis Mink, *cf. Tiempo y narración*, t. I, pp. 266-273. Los principales ensayos de Louis O. Mink sobre la filosofía de la historia han sido reunidos por Brian Fay *et al.* en un volumen póstumo: *Louis O. Mink, Historical Understanding*, Ithaca, Cornell University Press, 1987.

[25] Recuerdo aquí, de los análisis de *Temps et récit III*, que la lectura, lejos de ser una imitación negligente, es, sobre todo, una lucha entre dos estrategias, la de la seducción llevada por el autor bajo la forma de un narrador más o menos fiable, y con la complicidad de la «*Willing suspension of disbelief*» (Coleridge) que señala la entrada en lectura, y la estrategia de sospecha dirigida por el lector vigilante, el cual no ignora que es él el que lleva el texto a la significación gracias a sus lagunas calculadas o no. A estas observaciones de *Tiempo y narración*, añadiré hoy que la condición de posibilidad de la aplicación de la literatura a la vida descansa, en cuanto a la dialéctica del personaje, en el problema de la *identificación-con* de la que hemos dicho anteriormente que es un componente del carácter. Por el rodeo de la identificación con el héroe, el relato literario contribuye a la narrativización del carácter. Sobre este tema, *cf.* H. R. Jauss, «La jouissance esthétique. Les expériences fondamentales de la *poièsis*, de la *aisthèsis* et de la *catharsis*», *Poétique*, núm. 39, París, Éd. du Seuil, septiembre, 1979. Debe situarse nuevamente lo que sigue dentro del ámbito de la lucha entre las dos estrategias propias del acto de leer y bajo el signo de la narrativización del carácter (y de la identificación-con, que es un componente de la misma).

[26] *Cf.* P. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, París, Éd. du Seuil, 1975.

el *synáition*[27]. Pero, dando por supuesta esta reserva, ¿no sufre de equivocidad la noción de autor cuando se pasa de la escritura a la vida?

Otra dificultad: en el plano mismo de la forma narrativa, que querríamos semejante en la ficción y en la vida, serias diferencias afectan a las nociones de comienzo y de fin. Por supuesto, en la ficción, ni el comienzo ni el fin son necesariamente los de los acontecimientos narrados. Así, *En busca del tiempo perdido* comienza por la célebre frase: «Mucho tiempo he estado acostándome temprano». Este «mucho tiempo», seguido de un tiempo perfectivo, remite a un anterior cuasi inmemorial. Lo que no impide que esta frase sea la primera del libro y corresponda al comienzo narrativo. Lo mismo sucede con los futuros condicionales del final del «Tiempo recobrado», que comienzan con un futuro indeterminado, en el que se pide a la escritura de la obra que luche denodadamente contra la llegada de la muerte. Y, sin embargo, hay una última página que equivale a fin narrativo[28]. Es esta clausura, esta clausura literaria, si que quiere, la que falta a lo que MacIntyre, en *After Virtue*, llama unidad narrativa de la vida, y de la que hace una condición de la proyección de la «vida buena». Es preciso que la vida sea recopilada para que pueda colocarse bajo el enfoque de la verdadera vida. Si mi vida no puede ser aprehendida como una totalidad singular, no podré nunca desear que sea una vida lograda, realizada. Ahora bien, nada en la vida real tiene valor de comienzo narrativo; la memoria se pierde en las brumas de la infancia; mi nacimiento y, con mayor razón, el acto por el que he sido concebido pertenecen más a la historia de los demás, en este caso a la de mis padres, que a mí mismo. Y la muerte, sólo será final narrado en el relato de los que me sobrevivan; me dirijo siem-

[27] *Cf. supra*, cuarto estudio. MacIntyre, en *After Virtue*, no ve dificultad en unir los rasgos de los relatos de ficción y los de los relatos de vida. Para este último, las historias de vida son «relatos puestos en acción» *(enacted narratives)*. Sin embargo, tras haber dicho: «Lo que he llamado historia es una relato dramático puesto en acción, en el que los personajes son también los autores» (p. 215), MacIntyre debe admitir que, debido a la dependencia por la que las acciones de unos son acciones de los otros, «la diferencia entre personajes imaginarios y personajes reales no reside en la forma narrativa de lo que hacen, sino en el grado en que son los autores de esta forma y de sus propias acciones» (*ibid.* [trad. del autor]).

[28] He discutido en *Tiempo y narración*, t. II, ob. cit., este problema de la distinción entre clausura del relato y apertura por los dos extremos de la serie de las cosas dichas.

pre hacia la muerte, lo que excluye que yo la aprehenda como fin narrativo.

A esta dificultad se añade todavía otra, que está relacionada con la anterior; sobre el recorrido conocido de mi vida, puedo trazar varios itinerarios, urdir varias tramas, en una palabra, narrar varias historias, en la medida en que, a cada una, le falta el criterio de la conclusión, ese «*sense of an ending*» sobre el que tanto insiste Kermode.

Vayamos más lejos: mientras que cada novela despliega un mundo del texto que le es propio, sin que se pueda, la mayoría de las veces, relacionar las tramas, en cierto sentido incomensurables, de varias obras (con excepción, quizá, de ciertas series como las de las novelas de generaciones: *Buddenbrook,* de Thomas Mann; *Les hommes de bonne volonté,* de Jules Romains, según el modelo de las historias engarzadas de los patriarcas en la Biblia), las historias vividas de unos se imbrican en las historias de los demás. Episodios enteros de mi vida forman parte de la historia de la vida de los otros, de mis padres, de mis amigos, de mis compañeros de trabajo y de ocio. Lo que hemos dicho antes de las prácticas, de las relaciones de aprendizaje, de cooperación y de competición que aquellas implican, confirma esta imbricación de la historia de cada uno en la historia de otros muchos. MacIntyre subraya especialmente este mismo aspecto, sobrepasando, sin saberlo sin duda, lo que Wilhelm había descrito ya en su obra *In Geschichten verstrickt* (enredado en historias) [29]. Pero, precisamente por esta imbricación, tanto como por su carácter abierto por las dos extremidades, las historias de vida difieren de las historias literarias, pertenezcan éstas a la historiografía o a la ficción. ¿Podemos, pues, seguir hablando de la unidad narrativa de la vida?

Última objeción: en la comprensión de sí, la *mímesis práxeos* parece no poder cubrir más que la fase ya pasada de la vida y deber articularse en las anticipaciones, los proyectos, según un esquema parecido al que propone R. Koselleck en *Vergangene Zukunft* [30], en el que la dialéctica entre «espacio de experiencia» y «horizonte de espera» pone en relación la selección de los acontecimientos narrados con las anticipaciones propias de lo que Sartre llamaba el proyecto existencial de cada uno.

[29] *Cf. Tiempo y narración*, t. I, ob. cit., p. 149.
[30] *Cf. Temps et récit*, t. III, París, Éd. du Seuil, 1985, pp. 301-313.

Todos estos argumentos son perfectamente válidos: equivocidad de la noción de autor; inconclusión «narrativa» de la vida; imbricación recíproca de las historias de vida; inclusión de los relatos de vida en una dialéctica de rememoración y de anticipación. Sin embargo, no parecen capaces de poner fuera de juego la noción misma de *aplicación* de la ficción a la vida. Las objeciones sólo sirven contra una concepción ingenua de la *mímesis*, la que representan ciertas ficciones dentro de la ficción, como el primer *Don Quijote* o *Madame Bovary*. Más que refutarlas, hay que integrarlas en una inteligencia más sutil, más dialéctica, de la *apropiación*. Hay que situar las objeciones anteriores dentro del ámbito de la lucha, evocada precedentemente. ¿Equivocidad de la noción de autor? Pero, ¿no debe preservarse la equivocidad más que resolverse? Al hacer el relato de una vida de la que no soy el autor en cuanto a la existencia, me hago su coautor en cuanto al sentido. Más aún, no es ni una casualidad ni un abuso si, en sentido inverso, muchos filósofos estoicos han interpretado la vida misma, la vida vivida, como la representación de un papel en una obra que no hemos escrito y cuyo autor, por consiguiente, retrocede más allá del papel. Estos intercambios entre los múltiples sentidos de los términos «autor» y «posición del autor» *(authorship)* contribuyen a la riqueza de sentido de la noción misma del poder de obrar *(agency)* discutida en el cuarto estudio.

En cuanto a la noción de unidad narrativa de la vida, debe verse en ella también un conjunto inestable de fabulación y de experiencia viva. Precisamente, debido al carácter evasivo de la vida real, necesitamos la ayuda de la ficción para organizar esta última retrospectivamente en el después, a condición de considerar como revisable y provisional toda figura de construcción de la trama tomada de la ficción o de la historia. Así, mediante la ayuda de los comienzos narrativos con los que la lectura nos ha familiarizado, forzando en cierto modo el carácter, estabilizamos los comienzos reales constituidos por las iniciativas —en el sentido fuerte del término— que tomamos. Y tenemos también la experiencia, que podemos llamar inexacta, de lo que quiere decir terminar un curso de acción, un episodio de la vida real. La literatura nos ayuda, en cierto modo, a fijar el contorno de estos fines provisionales. En cuanto a la muerte, los relatos que la literatura hace de ella ¿no tienen la virtud de debilitar el aguijón de la angustia frente a la nada desconocida, dándole imaginariamente el contorno de tal o

cual muerte, ejemplar por un motivo o por otro? De este modo, la ficción puede ayudar al aprendizaje del morir. La meditación de la pasión de Cristo ha acompañado de este modo a más de un creyente hasta el último umbral. Cuando F. Kermode o W. Benjamin pronuncian, a este respecto, la palabra «consuelo», no hay que creer demasiado deprisa en el engaño de sí. En cuanto contradesolación, el consuelo puede ser una manera lúcida —lúcida como la *catharsis* de Aristóteles— de presidir el duelo de sí mismo. Aquí puede instaurarse un intercambio fructuoso entre la literatura y el ser-para (o hacia)-la-muerte.

¿La imbricación recíproca de las historias de vida es rebelde a la inteligencia narrativa que alimenta la literatura? ¿No se encuentra, más bien, en el engarce de un relato en otro, del que la literatura ofrece múltiples ejemplos, un modelo de inteligibilidad? ¿Y cada historia de ficción, al hacer enfrentarse en su seno los diferentes destinos de múltiples protagonistas, no ofrece modelos de interacción en los que la imbricación es aclarada por la competición de los programas narrativos?

La última objeción descansa en un error que no siempre es fácil de deshacer. Se cree fácilmente que el relato literario, por ser retrospectivo, sólo puede ofrecer una meditación sobre la parte pasada de nuestra vida. Pero el relato literario sólo es retrospectivo en un sentido bien preciso: sólo a los ojos del narrador los hechos narrados parecen desarrollarse en otro tiempo. El pasado de narración no es más que el cuasi-presente de la voz narrativa[31]. Y entre los hechos narrados en un tiempo pasado, existen proyectos, esperas, anticipaciones, mediante los cuales los protagonistas del relato son orientados hacia su futuro mortal: prueba de ello son las últimas páginas, sumamente prospectivas, de *En busca del tiempo perdido*, ya evocado anteriormente al hablar del cierre abierto del relato de ficción. En otras palabras, el relato narra también el cuidado. En un sentido, sólo narra el cuidado. Por eso, no es absurdo hablar de la unidad narrativa de una vida, bajo el signo de relatos que enseñan a articular narrativamente retrospección y prospección.

De esta discusión se deduce que relatos literarios e historias de vida, lejos de excluirse, se complementan, pese a, o gracias a, su

[31] Sobre esta interpretación, cuyo carácter exploratorio no he dejado de subrayar, *cf. Tiempo y narración*, t. II, ob. cit., pp. 175-187.

contraste. Esta dialéctica nos recuerda que el relato forma parte de la vida antes de exiliarse de la vida en la escritura; vuelve a la vida según los múltiples caminos de la apropiación y a costa de las tensiones inexpugnables de las que acabamos de hablar.

III. LAS IMPLICACIONES ÉTICAS DEL RELATO

¿Qué sucede, según la segunda vertiente de nuestra investigación, con las relaciones de la teoría *narrativa* con la teoría *ética*? O, retomando los términos propuestos antes, ¿cómo el componente narrativo de la comprensión de sí exige como complemento las determinaciones éticas propias de la imputación moral de la acción a su agente?

También aquí la noción de identidad narrativa ayuda a enunciar formalmente las relaciones entre narratividad y ética que se han anticipado en lo que precede sin haber sido esclarecidas totalmente; pero habrá que decir que, también aquí, esta noción entraña nuevas dificultades vinculadas a la confrontación entre la versión narrativa y la versión ética de la ipseidad.

El arraigo del relato literario en el terreno del relato oral, en el plano de la prefiguración del relato, da a entender ya que la función narrativa tiene implicaciones éticas. En su conocido ensayo sobre «el narrador» [32], W. Benjamin recuerda que, en su forma más primitiva, todavía visible en la epopeya y ya en vías de extinción en la novela, el arte de narrar es el arte de intercambiar *experiencias*; por experiencias, entiende no la observación científica, sino el ejercicio popular de la sabiduría práctica. Pero esta sabiduría no deja de entrañar apreciaciones, valoraciones, que desembocan en las categorías teleológicas y deontológicas, que elaboraremos en el próximo estudio; en el intercambio de experiencias que realiza el relato, las acciones no dejan de ser aprobadas o desaprobadas, y los agentes, alabados o censurados.

¿Se dirá que el relato literario, en el plano de la configuración narrativa propiamente dicha, pierde estas determinaciones éticas en be-

[32] W. Benjamin, «Der Erzähler, Betrachtungen zum Werk Nicolaj Lesskows», en *Illuminationem*, Francfort, Suhrkamp, 1969; trad. fr. de M. de Gandillac, «Le narrateur», en *Poésie et révolution*, París, Denoël, 1971.

neficio de determinaciones puramente estéticas? Sería equivocarse respecto a la propia estética. Es cierto que el placer que experimentamos en seguir el destino de los personajes implica que suspendamos cualquier juicio moral real, al mismo tiempo que dejamos en suspenso la acción efectiva. Pero, en el recinto irreal de la ficción, no dejamos de explorar nuevos modos de evaluar acciones y personajes. Las experiencias de pensamiento que realizamos en el gran laboratorio de lo imaginario son también exploraciones hechas en el reino del bien y del mal. «Transvaluar», incluso devaluar, es también evaluar. El juicio moral no es abolido; más bien es sometido a las variaciones imaginativas propias de la ficción.

Gracias a estos ejercicios de evaluación en la dimensión de la ficción, el relato puede finalmente ejercer su función de descubrimiento y también de transformación respecto al sentir y al obrar del lector, en la fase de refiguración de la acción mediante el relato. En *Temps et récit III*, hasta me he arriesgado a decir que la forma de relato que se considera la más neutra a este respecto, a saber, el relato hitoriográfico, no alcanza nunca el grado cero de la estimación. Sin manifestar una preferencia personal por los valores de tal o cual época, el historiador que se ve movido más por la curiosidad que por el gusto de conmemorar o de execrar se encuentra concernido igualmente, debido a esta curiosidad misma, por el modo como los hombres han buscado, alcanzado o dejado de conseguir lo que consideraban que constituía la verdadera vida. Al menos mediante la imaginación y la fantasía, hace revivir modos de evaluar que continúan perteneciendo a nuestra humanidad profunda. Por eso, la historiografía es recordada por su relación de deuda respecto a los hombres del pasado. En determinadas circunstancias, en particular cuando el historiador es confrontado con lo horrible, figura límite de la historia de las víctimas, la relación de deuda se transforma en deber de no olvidar[33].

[33] Retomaré el problema en sentido inverso en el próximo estudio. Si las historias narradas ofrecen tantos puntos de apoyo en el juicio moral, ¿no es porque éste necesita del arte de narrar para, si se puede hablar así, esquematizar su objetivo? Más allá de las reglas, de las normas, de las obligaciones, de las legislaciones que constituyen lo que podemos llamar la moral, hay, diremos, ese objetivo de verdadera vida, que MacIntyre, retomando a Aristóteles, coloca en la cima de la jerarquía de los niveles de la *praxis*. Y este objetivo, para convertirse en visión, no puede dejar de realizarse en relatos gracias a los cuales ponemos a prueba diversos cursos de acción, jugando, en el sentido fuerte del término, con posibilidades

Sin embargo, quiero concluir este estudio con las certezas que se refieren a las implicaciones éticas de la función narrativa. Así como, en la primera vertiente, habían aparecido dificultades peculiares en el punto en que se entrecruzan teoría narrativa y teoría de la acción, dificultades simétricas surgen en el punto en que la teoría narrativa se doblega a la teoría ética. Tienen relación con el destino distinto, incluso opuesto, de la *identidad*, tema principal del presente estudio en ambos registros. En la sección consagrada a la problemática de la identidad, hemos admitido que la identidad-ipseidad cubría un espectro de significaciones desde un polo extremo en el que encubre la identidad del mismo hasta el otro polo extremo en el que se disocia de ella totalmente. Nos ha parecido que este primer polo está simbolizado por el fenómeno del carácter, por el que la persona se hace identificable y reidentificable. El segundo polo nos ha parecido representado por la noción, esencialmente ética, del mantenimiento de sí. El mantenimiento de sí es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro puede *contar* con ella. Porque alguien *cuenta* conmigo, soy *responsable* de mis acciones ante otro. El término de responsabilidad reúne las dos significaciones: contar con... ser responsable de... Las reúne, añadiéndoles la idea *de una respuesta* a la pregunta: «¿Dónde estás?», planteada por el otro que me solicita. Esta respuesta es: «¡Heme aquí! [34]». Respuesta que dice el mantenimiento de sí.

Al oponer polarmente el mantenimiento de sí al carácter, hemos querido delimitar la dimensión propiamente ética de la ipseidad, sin tener en cuenta la perpetuación del carácter. Hemos señalado así la distancia entre dos modalidades de la permanencia en el tiempo, perfectamente expresada por el término de mantenimiento de sí, opuesto al de perpetuación del mismo. ¿Dónde se sitúa, en definitiva, la identidad narrativa en este espectro de variaciones entre el polo de ipseidad-mismidad del carácter y el polo de pura ipseidad del mantenimiento de sí?

adversas. Podemos hablar, a este respecto, de imaginación ética, la cual se alimenta de imaginación narrativa. *Cf.* P. Kemp, «Ethics and Narrativity», *Aquinas*, Roma, Presses de l'Université du Latran, 1988, pp. 435-458, y *Éthique et médecine*, París, Tierce-Médecine, 1987.

[34] E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, M. Nijhoff, 1974, p. 180; trad. cast., A. Pintor *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987.

La respuesta a esta pregunta parece ya dada: la identidad narrativa se mantiene entre los dos extremos; al narrativizar el carácter, el relato le devuelve su movimiento, abolido en las disposiciones adquiridas, en las identificaciones-con sedimentadas. Al narrativizar el objetivo de la verdadera vida, le da los rasgos reconocibles de personajes amados o respetados. La identidad narrativa hace mantener juntos los dos extremos de la cadena: la permanencia en el tiempo del carácter y la del mantenimiento de sí.

¿Dónde está, pues, la dificultad? La dificultad viene de los casos desconcertantes con los que hemos concluido la sección anterior. Estos casos límites parecen proponer tal *problematización* de la identidad narrativa que, lejos de lindar con la identidad ética figurada por el mantenimiento de sí, parece, más bien, retirarle cualquier punto de apoyo. En la medida en que la línea de división pasaba entre los casos inquietantes de la ficción literaria y los *puzzling cases* de la ciencia ficción, los primeros ejercían una especie de función *apologética* en favor de la ipseidad y a expensas de su confusión con la mismidad. ¿Por qué, en efecto, nos interesaríamos en el drama de la disolución de la identidad del personaje de Musil y seríamos sumidos por él en la perplejidad, si el no-sujeto no siguiera siendo una figura del sujeto, aunque fuera de modo negativo? Un no-sujeto no es nada, como recuerda la semiótica del sujeto de discurso o de acción[35]. Este alegato en favor de la ipseidad, documentado por los casos inquietantes de la ficción literaria, comienza a volverse hacia su contrario cuando, al retornar la ficción a la vida, el lector en busca de identidad se encuentra enfrentado a la hipótesis de su propia pérdida de identidad, a esa *Ichlosigkeit* que fue, a la vez, el tormento de Musil y el efecto de sentido cultivado interminablemente por su obra. El sí aquí refigurado por el relato es enfrentado, en realidad, a la hipótesis de su propia nada. Es cierto que esta nada no es la nada de la que no hay nada que decir. Esta hipótesis, al contrario, da mucho que hablar, como atestigua la inmensidad de una obra como *L'Homme sans qualités*. La frase: «No soy nada» debe conservar su forma paradójica: en efecto, «nada» ya no significaría nada si

[35] Adopto aquí la terminología de J. Coquet en *Le discours et son sujet: 1. Essai de grammaire modale. 2. Pratique de la grammaire modale*, París, Klincksieck, 1984-1985.

«nada» no se atribuyese a «yo». ¿Pero qué es *yo* cuando el sujeto dice que él no es nada? Un sí privado de la ayuda de la mismidad, hemos dicho y repetido. Bien está. A este respecto, la hipótesis no carece de motivaciones existenciales: en efecto, podría ser que las transformaciones más dramáticas de la identidad personal tuviesen que pasar la prueba de esta nada de identidad; esta nada sería el equivalente de la casilla vacía en las transformaciones, tan gratas a Lévi-Strauss. Muchos relatos de conversión dan fe de semejantes noches de identidad personal. En esos momentos de extrema renunciación, la respuesta nula a la pregunta *¿quién soy?* remite, no a la nulidad, sino a la desnudez de la pregunta misma.

Ahora bien, lo que abre de nuevo el debate es precisamente este desnudamiento de la pregunta *¿quién?*, confrontada con la altiva respuesta: «¡Heme aquí!» ¿Cómo mantener juntos el carácter *problemático* del *ipse* en el plano narrativo y su carácter *asertivo* en el plano del compromiso moral? Existe propensión a decir que los casos sorprendentes de la ficción literaria acercan paradójicamente a la conclusión que Parfit sacaba de la «indecibilidad» de sus *puzzling cases*: a saber, que la identidad personal no es lo que importa; se borran entonces no sólo la identidad del mismo, sino la identidad del sí, que habíamos creído a salvo del desastre de la primera. En un sentido, esto es verdadero: los relatos que narran la disolución del sí pueden considerarse como relatos interpretativos respecto a lo que podríamos llamar una aprehensión apofántica del sí [36]. La apófansis del sí consiste en que el paso del «*¿Quién» soy?* al «*¿Qué» soy?* ha perdido toda pertinencia. Ahora bien, el «qué» del «quién» —lo hemos dicho anteriormente— es el carácter, es decir, el conjunto de las disposiciones adquiridas y de las identificaciones-con sedimentadas. La imposibilidad absoluta de reconocer a alguien en su manera duradera de pensar, de sentir, de obrar, quizá no es practicable; al menos, es pensable en último término. Sólo es, sin duda, practicable el hacer fracasar una serie indefinida de intentos de identificación, que son la materia de estos relatos de valor interpretativo respecto a la retirada del sí.

¿Cómo, pues, mantener, en el plano ético, un sí que, en el

[36] Sobre la categoría del relato interpretativo, *cf.* mi artículo «Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les réctis de la Passion», *Recherches de science religieuse*, 1985.

plano narrativo, parece eclipsarse? ¿Cómo decir a la vez: «¿Quién soy?» y «¡Heme aquí!»? ¿No es posible, en último término, hacer trabajar la separación entre identidad narrativa e identidad moral en favor de la dialéctica viva entre una y otra? He aquí cómo veo a la oposición transformarse en tensión fructuosa.

Por un lado, no hay duda de que el «¡Heme aquí!» por el que la persona se reconoce sujeto de imputación señala una parada respecto a la divagación a la que puede conducir la confrontación de sí mismo con una multitud de modelos de acción y de vida, algunos de los cuales llegan hasta paralizar la capacidad de compromiso firme. Entre la imaginación que dice: «Puedo probar todo», y la voz narrativa que afirma: «Todo es posible, pero no todo es beneficioso [entendámonos: para otro y para ti mismo]», se establece una sorda discordia. Precisamente, el acto de la promesa transforma esta discordia en frágil concordia: es cierto que «Puedo probar todo», pero «¡aquí me detengo!».

Por otro lado, la angustiosa pregunta *¿Quién soy?*, que ponen al desnudo los casos inquietantes de la ficción literaria, puede, en cierto modo, incorporarse a la altiva declaración: «¡Aquí me detengo!». La pregunta se convierte en: «¿Quién soy yo, tan versátil, para que, *sin embargo,* cuentes conmigo?» La distancia entre la pregunta en la que se sume la imaginación narrativa y la respuesta del sujeto hecho culpable por la expectativa del otro, se convierte en falla secreta en el centro mismo del compromiso. Esta falla secreta constituye la diferencia entre la modestia del mantenimiento de sí y el orgullo estoico de la inflexible constancia a sí. Precisamente, en este punto exacto, el camino seguido aquí coincide con el de Parfit. En un sentido, la caracterización de la ipseidad mediante la relación con la posesión (o pertenencia) entre la persona y sus pensamientos, sus acciones, sus pasiones, en una palabra, sus «experiencias», no carece de ambigüedad en el plano ético. Cuanto menos motivo da esta relación de confusión alguna en el plano gramatical de los deícticos (mío/el mío; tuyo/el tuyo; suyo, suya/el suyo, la suya, etc.), menos sospechosa es en el plano en el que Parfit dirige su lucha contra el principio del *self-interest*. En una filosofía de la ipseidad como la nuestra, debemos poder decir: la posesión no es lo que importa. Lo que los casos límites engendrados por la imaginación narrativa sugieren, es una dialéctica de la posesión y del desposeimiento, del cuidado y de la despreocupación, de la afirmación de sí y del os-

curecimiento de sí. Así, la nada imaginada del sí se transforma en «crisis» existencial del sí[37].

Es claro que esta renunciación, evocada por pensadores tan diferentes como Jean Nabert, Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas, tiene relación con la primacía ética del otro distinto de sí sobre el sí. Todavía es preciso que la irrupción del otro, que rompe el cierre del mismo, encuentre la complicidad de este movimiento de oscurecimiento por el que el sí se vuelve disponible para el otro distinto de sí. Pues no sería necesario que la «crisis» de la ipseidad tuviese como efecto sustituir la estima de sí por el odio de sí.

[37] Sobre la categoría de la crisis, *cf.* P. Landsberg y É. Weil, *Logique de la philosophie*, París, Vrin, 1950, cap. XII, «Personalité», pp. 293-296.

SÉPTIMO ESTUDIO

EL SÍ Y LA INTENCIONALIDAD ÉTICA

Considerados juntos, los tres estudios que comienzan aquí añaden a las dimensiones lingüística, práctica y narrativa de la ipseidad una dimensión nueva, a la vez ética y moral (sin olvidar la distinción que propondré dentro de poco entre los dos términos considerados frecuentemente como sinónimos). Una dimensión nueva, pero que no señala ninguna ruptura de método con los anteriores.

Como se ha dicho en el prefacio, los cuatro subconjuntos que componen estos estudios hasta el umbral del décimo corresponden, en efecto, a cuatro maneras de responder a la pregunta *¿quién?*: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es el sujeto moral de imputación? No salimos del problema de la ipseidad mientras permanezcamos en la órbita de la pregunta *¿quién?* El cuarto subconjunto que abordamos aquí obedece, en realidad, como los tres anteriores, a la regla fundamental del rodeo de la reflexión mediante el análisis: así, los predicados «bueno» y «obligatorio», aplicados a la acción, desempeñan la misma función que la proposición discursiva respecto al hablante que se designa a sí mismo al pronunciarla, o que las frases de acción respecto a la posición del agente capaz de hacer, o, en fin, que las estructuras narrativas respecto a la constitución de la identidad narrativa. Las determinaciones éticas y morales de la acción se considerarán aquí como predicados de un género nuevo, y su relación con el sujeto de la acción como una nueva mediación en el camino de retorno hacia el sí mismo.

La determinación de la acción mediante predicados como «bueno» y «obligatorio» no indicaría una ruptura radical con todo lo que precede más que para la tradición de pensamiento nacida de Hume, para la cual deber-ser se opone a ser, sin transición posible. Prescribir significa entonces algo muy distinto de describir. Podemos encontrar ya en los estudios anteriores varias razones para rechazar esta dicotomía.

En primer lugar, los «seres» sobre los que hemos meditado son, sin duda, particulares: son hablantes y agentes; es propio de la idea de acción ser accesible a *preceptos* que, bajo la forma del consejo, de la recomendación, de la instrucción, enseñan a lograr, por tanto a hacer bien, lo que se ha emprendido. Por supuesto, no todos los consejos son de orden moral; ni mucho menos: puede haber preceptos técnicos, estratégicos, estéticos, etc.; en todo caso, las reglas morales se inscriben en el círculo más vasto de los preceptos, los cuales están vinculados íntimamente a las prácticas que aquéllas tienden a delimitar.

En segundo lugar, al colocar la teoría narrativa en el eje de la teoría de la acción y de la teoría moral, hemos hecho de la narración una transición natural entre descripción y prescripción; es así como, en las últimas páginas del estudio anterior, la noción de identidad narrativa ha podido servir de idea rectora para una extensión de la esfera práctica más allá de las acciones simples descritas en el ámbito de las teorías analíticas de la acción; son estas acciones complejas las que son refiguradas por ficciones narrativas ricas en anticipaciones de carácter ético; narrar, hemos observado, es desplegar un espacio imaginario para experiencias de pensamiento en las que el juicio moral se ejerce según un modo hipotético.

¿Qué sucede ahora con la distinción propuesta entre ética y moral?

En la etimología o en la historia del empleo de los términos, nada la impone. Uno viene del griego, el otro del latín; y ambos remiten a la idea intuitiva de *costumbres*, con la doble connotación que vamos a intentar descomponer de lo que es *estimado bueno* y de lo que *se impone* como obligatorio. Por tanto, por convención reservaré el término de ética para la *intencionalidad* de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción (hablaremos en su momento de lo que vincula a estos dos rasgos entre sí). Reconoceremos fácilmente en la distinción entre objetivo y norma la oposición entre dos herencias: una herencia aristotélica, en la que la ética se caracteriza por su perspectiva *teleológica*, y otra kantiana, en la que la moral se define por el carácter de obligación de la norma, por tanto, por un punto de vista *deontológico*. Nos proponemos establecer, sin afán de ortodoxia aristotélica o kantiana,

pero con gran atención a los textos fundadores de estas dos tradiciones: 1) la primacía de la ética sobre la moral; 2) la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma; 3) la legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando la norma conduce a atascos prácticos, que recordarán, en este nuevo estadio de nuestra meditación, las diversas situaciones aporéticas a las que ha tenido que hacer frente nuestra meditación sobre la ipseidad. Con otras palabras, según la hipótesis de trabajo propuesta, la moral sólo constituiría una efectuación limitada, y la ética, en este sentido, incluiría a la moral. Por tanto, no veríamos que Kant sustituye a Aristóteles, pese a una tradición respetable. Más bien, se establecería entre las dos herencias una relación a la vez de subordinación y de complementariedad, reforzada, en definitiva, por el recurso final de la moral a la ética.

¿En qué afecta a nuestro examen de la ipseidad esta articulación de un género particularísimo entre objetivo teleológico y momento deontológico? La articulación entre objetivo teleológico y momento deontológico, primero percibida en el nivel de los predicados aplicados a la acción —predicado «bueno», predicado «obligatorio»—, encontrará finalmente su réplica en el plano de la designación de sí: al objetivo ético corresponderá precisamente lo que llamaremos, en lo sucesivo, estima de sí, y al momento deontológico, el respeto de sí. Según la tesis propuesta aquí, debería aparecer: 1) que la estima de sí es más fundamental que el respeto de sí; 2) que el respeto de sí es el aspecto que reviste la estima de sí bajo el régimen de la norma; 3) finalmente, que las aporías del deber crean situaciones en las que la estima de sí no aparece sólo como la fuente sino como el recurso del respeto, cuando ya ninguna norma segura ofrece una guía firme para el ejercicio *hic et nunc* del respeto. Así, estima de sí y respeto de sí representarán conjuntamente los estadios más avanzados de este crecimiento, que es, al mismo tiempo, un despliegue de su ipseidad.

Para concluir esta breve introducción a los tres estudios que siguen, digamos brevemente cómo la distinción entre ética y moral responde a la objeción de Hume de un corte lógico entre prescribir y describir, entre deber-ser y ser. Podemos esperar de la concepción teleológica, mediante la cual caracterizaremos a la ética, que enlace de modo directo con la teoría de la acción prolongada por la de la narración. En efecto, el punto de vista teleológico se expresa precisamente en valoraciones o estimaciones aplicadas in-

mediatamente a la acción. En cambio, los predicados deónticos propios de una moral del deber parecen imponerse desde el exterior —o desde arriba— al agente de la acción en forma de una restricción llamada precisamente moral, lo que da fuerza a la tesis de la oposición irreductible entre deber-ser y ser. Pero, si llegamos a mostrar que el punto de vista deontológico está subordinado a la perspectiva teleológica, entonces la distancia entre deber-ser y ser parecerá menos infranqueable que en una confrontación directa entre la descripción y la prescripción o, según una terminología próxima, entre juicios de valor y juicios de hecho.

I. TENDER A LA «VIDA BUENA»...

Este estudio se limitará a establecer la primacía de la ética sobre la moral, es decir, de la intencionalidad sobre la norma. La tarea del siguiente consistirá en dar a la norma moral su justo lugar sin dejarle la última palabra.

Inquirir sobre la intencionalidad ética, prescindiendo del momento deontológico, ¿es renunciar a cualquier discurso sensato y dejar el campo libre a la efusión de los «buenos» sentimientos? En absoluto. La definición que sigue suscita, al contrario, por su carácter articulado, un trabajo de pensamiento que ocupará el resto de este estudio. Llamemos «intencionalidad ética» *a la intencionalidad de la «vida buena» con y para otro en instituciones justas.* Los tres momentos importantes de esta definición serán, sucesivamente, el objeto de un análisis distinto. Son estos tres mismos componentes los que, en los dos estudios siguientes, formarán los sucesivos puntos de apoyo de nuestra reflexión sobre la relación de la norma moral con la intencionalidad ética.

La ventaja principal de una irrupción en la problemática ética por la noción de «vida buena» es la de no hacer referencia directamente a la ipseidad bajo la figura de la estima de sí. Y, si la estima de sí extrae efectivamente su primera significación del movimiento reflexivo por el que la valoración de ciertas acciones estimadas buenas se vuelve hacia el autor de estas acciones, esta significación sigue siendo abstracta mientras le falte la estructura dialógica introducida por la referencia al otro. A su vez, esta estructura dialógica sigue estando incompleta fuera de la referencia

a instituciones justas. En este sentido, la estima de sí sólo tiene pleno sentido al término del recorrido de sentido jalonado por los tres componentes del objetivo ético.

El primer componente del objetivo ético es lo que Aristóteles llama «vivir-bien», «vida buena»: «verdadera vida», podríamos decir siguiendo a Proust. Debemos nombrar en primer lugar la «vida buena» porque es el objeto mismo de la intencionalidad ética. Cualquiera que sea la imagen que cada uno se hace de una vida realizada, este colofón es el fin último de su acción. Es el momento de recordar la distinción que hace Aristóteles entre el bien tal como lo busca el hombre y el Bien platónico. En ética aristotélica, no puede tratarse más que del bien para nosotros. Esta relatividad no impide que este bien deje de estar contenido en algún bien particular. Es más bien lo que falta a todos los bienes. Toda ética supone este uso no saturable del predicado «bueno».

¿Una vez más lo informe amenaza al discurso? En absoluto. La primera gran lección que guardaremos de Aristóteles es la de haber buscado en la *praxis* el anclaje fundamental del objetivo de la «vida buena» [1].

La segunda es haber intentado erigir la teleología interna a la *praxis* en principio estructurador del objetivo de la «vida buena». A este respecto, no es cierto que Aristóteles haya resuelto la paradoja aparente según la cual la *praxis*, al menos la buena *praxis*, sería ella misma su propio fin, sin dejar de buscar un fin posterior. La paradoja se resolvería si encontrásemos un principio de jerar-

[1] Las primeras líneas de la *Ética a Nicómaco*, I, nos ponen en el camino: «Todo arte *[techné]* y toda investigación *[méthodos]* y, del mismo modo, toda acción *[praxis]* y elección *[proháiresis]* parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el Bien es aquello a que todas las cosas tienden» (trad. de María Araújo y Julián Marías, I, 1, 1094 a 1-3). Dejemos en suspenso la ecuación entre bien y felicidad. Detengámonos en la enumeración, de contornos borrosos, de las actividades así teleológicamente orientadas. *Techné* es el primer término citado; es emparejado con *méthodos*, coordinando de este modo la práctica en general con la teorética en general; luego, *techné* es yuxtapuesto simplemente a *praxis* y a *proháiresis*, sin proponer ninguna jerarquización. Además, *praxis* todavía no es opuesto a *poiésis*. Sólo en el libro IV la *praxis*, más exactamente la «ciencia práctica», será comparada con la «ciencia poética»: aprendemos entonces que la *praxis* es una actividad que no produce ninguna obra distinta del agente y que no tiene otro fin que la acción misma, la «eupraxia», al ser «la buena actuación misma un fin» (trad. esp. María Araújo y Julián Marías, VI, 5, 1140 b 6), mientras que la *poiésis* (y la ciencia poética que le corresponde) «tiene un fin distinto de ella misma» (*ibid.*).

quía tal que las finalidades fuesen incluidas de alguna forma unas en otras, siendo lo superior como el exceso de lo inferior. Pero la continuación de la *Ética a Nicómaco* no parece ofrecer un análisis coherente de esta jerarquía de las acciones y de los fines correspondientes. Numerosos son los comentaristas que ven una discordancia entre el libro III y el VI. Unos la consideran insalvable; otros, no. La discordancia consiste en esto: en el libro III, como hemos recordado en el cuarto estudio, todo descansa en el vínculo entre elección preferencial y deliberación. Pero el mismo libro propone un modelo de deliberación que parece excluir a ésta del orden de los fines. Esta limitación de la deliberación a los medios se repite tres veces: «No deliberamos sobre los fines [observemos el plural], sino sobre los medios que conducen a los fines *[ta pros to telos]*» (III, 5, 1112 b 12). Se comprende que se elimine del campo de la deliberación todo lo que escapa a nuestro poder: por un lado, las entidades eternas; por otro, todos los acontecimientos que no pueden ser producidos por nosotros. Pero de ahí a reducir las cosas que dependen de nosotros a medios, hay un paso que es superado en los ejemplos que siguen: el médico no se pregunta si debe curar, ni el orador si debe persuadir, ni el político si debe legislar bien. En cuanto cada uno se ha propuesto un fin, examina el modo y el medio de alcanzarlo, pues la deliberación se refiere a la elección del medio más apropiado. Restringiendo aún el alcance de la deliberación, Aristóteles se apresura a asimilar esta elección de los medios a la construcción de una figura por el geómetra; esta figura hace las veces de fin para las operaciones intermedias.

Comprendemos la predilección de Aristóteles por este modelo: si la deliberación debe referirse a las cosas que dependen de nosotros, los medios de nuestros fines son sin duda lo que más está en nuestro poder; por tanto, el objetivo de los fines debe situarse del lado del deseo *(boulésis)* que se refiere a cosas que están fuera de nuestro alcance. Además, y este argumento es quizá el más fuerte, «si se quiere deliberar siempre, se irá hasta el infinito» (*Étic. a Nic.*; III, 5, 1113 a 2). ¿No se ha dicho que «es preciso pararse en algún sitio *[ananké sténai]*» y que la felicidad es, en cierto modo, lo que pone un freno a la huida hacia adelante del deseo? Sin embargo, el argumento nos deja perplejos: ¿quizá ha ignorado Aristóteles que un hombre puede ser colocado en la tesitura de elegir entre hacerse médico más que orador u hombre

político? La elección entre varios cursos de acción ¿no es una elección sobre los fines, es decir, sobre su conformidad, más o menos estricta o lejana, con un ideal de vida, con lo que es considerado por cada uno como su objetivo de felicidad, su concepción de la «vida buena»? Esta perplejidad, que alimentará más tarde nuestra reflexión, obliga a confesar que el modelo medio-fin no abarca todo el campo de acción, sino sólo la *techné*, en cuanto que se sustrae a una reflexión fundamental aportada precisamente por la *phrónesis* del libro VI. Peor aún: el modelo medio-fin parece conducir, sin duda, a un camino falso, en la medida en que invita a construir todas las conexiones entre fines subordinados y fin último según una relación que sigue siendo fundamentalmente instrumental[2].

El libro VI, que, debemos recordarlo, se apoya en las virtudes dianoéticas y no en las del carácter, tratadas en los libros II-V (valor, moderación, liberalidad, justicia), ofrece, en cambio, un modelo de deliberación más complejo. La deliberación es aquí el camino seguido por la *phrónesis*, la sabiduría práctica (término que los latinos tradujeron por *prudentia*[3]), y, más precisamente, el camino que sigue el hombre de la *phrónesis* —el *phrónimos*— para

[2] Algunos comentaristas han intentado atenuar la dificultad cuestionando la traducción clásica del griego *pros to telos* por «medio»; la expresión griega, que, según ellos, habría que traducir por «las cosas relativas al fin», dejaría abierta una pluralidad de interpretaciones. Según D. Wiggins «Deliberation and Practical Reason», en A. O. Rorty (comp.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkely, Los Angeles, Londres,University of California Press, 1980, pp. 222-225), son relativos al fin, no sólo los instrumentos de la acción, sino también los elementos constitutivos del fin mismo. El fallo de los ejemplos escogidos por Aristóteles es el de limitar el *pros to telos* a un caso típico, aquel en que el fin está fijado ya, al tomarse el singular en sentido distributivo, el fin del médico, el del orador, el del hombre político. En suma, el médico es ya médico, y no se pregunta todos los días si ha tenido razón en elegir el convertirse en médico o en seguir siéndolo, lo que sería deliberar sobre el fin y, teme Aristóteles, deliberar sin fin. Un médico, un arquitecto, un hombre político, transformados en Hamlet, no serían ya, para Aristóteles, un buen médico, un buen arquitecto, un buen político. En todo caso, estos ejemplos típicos no pueden agotar el sentido del *pros to telos* y deja la puerta abierta al tipo de deliberación cuyo reto sería éste: ¿qué va a contar para mí como una descripción adecuada del fin de mi vida? Si ésta es la pregunta última, la deliberación toma otro derrotero distinto de una elección entre medios; consiste más bien en especificar, en determinar más prácticamente, en hacer cristalizar esta nebulosa de sentido que llamamos «vida buena».

[3] Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, París, PUF, 1963.

dirigir su vida[4]. La pregunta que aquí se plantea parece ser ésta: ¿cuál es la especificación más apropiada a los fines últimos perseguidos? A este respecto, la enseñanza más importante del libro VI concierne al estrecho vínculo establecido por Aristóteles entre la *phrónesis* y el *phrónimos*, vínculo que sólo adquiere sentido si el hombre de juicio sabio determina al mismo tiempo la regla y el caso, aprehendiendo la situación en su plena singularidad. Volveremos sobre este empleo de la *phrónesis* en el noveno estudio, cuando sigamos el movimiento de retorno de la moral al objetivo ético en situaciones singulares inéditas[5].

Acompañados por estos esbozos de soluciones y por estas perplejidades, vamos a buscar, en la revisión del concepto de acción propuesta en el estudio anterior, el medio, si no de resolver las dificultades del texto de Artistóteles —en un sentido arqueológico y filológico—, al menos de responderle con los recursos del pensamiento contemporáneo.

Recordamos cómo, bajo la presión de la teoría narrativa, hemos sido conducidos no sólo a ensanchar sino a jerarquizar el concepto de la acción con objeto de llevarlo al nivel del de la *praxis:* así hemos colocado, a alturas diferentes según la escala de la *praxis*, prácticas y planes de vida, reunidos por la anticipación de

[4] Leamos VI, 5, 1140 a 24-28: «En cuanto a la sabiduría práctica, podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos sabios *[prudentes]*. Pues bien, parece propio del sabio el poder deliberar correctamente sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, y no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Señal de ello es que, incluso en un sentido determinado, los llamamos sabios [prudentes], cuando razonan bien con vistas a algún fin bueno de los que no son objeto de ningún arte *[techné]*. De modo que también, en términos generales, es sabio el hombre que es capaz de deliberación» (trad. María Araújo y Julián Marías, modificada). Leamos también VI, 5, 1141 b 8-6: «La sabiduría práctica [prudencia], en cambio, tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, fin que consiste en un bien realizable. El que delibera bien absolutamente hablando es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre» (trad. J. Marías, modificada).

[5] Recordemos VI, 9, 1142 a 22-31: Aristóteles no duda en relacionar la singularidad de la elección según la *phrónesis* con lo que es la percepción *(aisthesis)* en la dimensión teorética. El argumento que se añade no dejará de sorprender: «y ahí se parará uno» (*ibid.*). La sabiduría práctica parece tener, pues, dos límites: uno superior, la felicidad, y otro inferior, la decisión singular.

la unidad narrativa de la vida. Así hemos querido subrayar el principio unificador propio de cada una de estas entidades prácticas. Ahora vamos a recorrer de nuevo la misma jerarquía de la *praxis*, esta vez desde el punto de vista de su integración ética bajo la idea de la «vida buena».

El principio unificador de una *práctica* —oficio, juego, arte— no reside sólo en relaciones lógicas de coordinación, incluso de subordinación o de engarce[6], ni siquiera en la función de las reglas constitutivas, en el sentido de la teoría de los juegos y de la teoría de los actos de discurso, cuya neutralidad ética no debe olvidarse. Es, sin embargo, la dimensión significativa aportada por la noción de regla constitutiva la que abre el espacio de sentido en el que pueden desplegarse apreciaciones de carácter evaluador (y posteriormente, normativo) vinculadas a los preceptos del bien hacer. La calificación propiamente ética de estos preceptos está garantizada por lo que MacIntyre llama «patrones de excelencia» *(standards of excellence)*, los cuales permiten calificar de buenos a un médico, a un arquitecto, a un pintor, a un jugador de ajedrez[7]. Estos patrones de excelencia son reglas de comparación aplicadas a resultados diferentes, en función de los ideales de perfección comunes a cierta colectividad de ejecutantes e interiorizados por los maestros y los virtuosos de la práctica considerada. Vemos cuán precioso es este recurso a los patrones de excelencia de la práctica para refutar posteriormente cualquier interpretación solipsista de la estima de sí, en cuyo trayecto colocamos las prácticas. Las prácticas, hemos observado siguiendo a MacIntyre, son actividades

[6] Este vínculo entre coordinación y subordinación en la conexión lógica de una práctica permite una reinterpretación prudente de la relación entre *poiésis* y *praxis* en Aristóteles. Desde el punto de vista de la coordinación lineal, el vínculo se parece más a la *poiésis* de Aristóteles, en el que la acción tiene su resultado en el exterior del agente, en el sentido de que el resultado es exterior al segmento considerado al que el agente confía su poder-hacer; desde el punto de vista de la subordinación, el vínculo se parece más a la *praxis*, en el sentido de que labrar se hace *pro to telos*, con vistas al fin, mientras que ejercer el oficio de agricultor es una acción hecha «por ella misma», mientras el agricultor no ponga en duda la elección de su oficio. Si nuestro análisis es correcto, ninguna acción es sólo *poiésis* o sólo *praxis*. Debe ser *poiésis* con miras a ser *praxis*. Esta observación quita mucho de su interés a la distinción, por lo demás poco estable en Aristóteles, entre *poiésis* y *praxis*: ¿no son formas de *poiésis* la epopeya que narra la acción de los héroes y la tragedia que la pone en escena?

[7] A. MacIntyre, *After Virtue*, ob. cit.

cooperativas cuyas reglas constitutivas se establecen socialmente; los patrones de excelencia que les corresponden en el nivel de tal o cual práctica vienen de más lejos que el ejecuntante solitario. Este carácter cooperativo y tradicional de las prácticas no excluye la controversia, sino más bien la suscita, principalmente en cuanto a la definición de los patrones de excelencia que tienen también su propia historia. Sigue siendo verdadero, sin embargo, que no tendrían lugar la competición entre ejecutantes y la controversia sobre los patrones de excelencia si no existiera, en la cultura común a los practicantes, un acuerdo bastante duradero sobre los criterios que definen los niveles de éxito y los grados de excelencia.

¿Cómo se relacionan estos patrones de excelencia con el objetivo ético del vivir-bien? De una doble manera. Por una parte, antes de calificar como bueno al ejecutante de una práctica, los patrones de excelencia permiten dar sentido a la idea de *bienes inmanentes* a la práctica. Estos bienes inmanentes constituyen la teleología interna a la acción, como la expresan, en el plano fenomenológico, las nociones de interés y de satisfacción que no se deben confundir con las de placer. Este concepto de bien inmanente, tan del gusto de MacIntyre, proporciona así un primer punto de apoyo al momento reflexivo de la estima de sí, en la medida en que, apreciando nuestras acciones, nos apreciamos a nosotros mismos como el autor de las mismas. Por otra parte, el concepto de bienes inmanentes debe mantenerse en reserva para una recuperación posterior dentro de la concepción propiamente normativa de la moral, cuando se trate de dar un contenido a la forma vacía del imperativo categórico. En este sentido, la idea de bienes inmanentes ocupa en nuestra empresa una doble posición estratégica.

Precisamente, la integración de las acciones parciales en la unidad más amplia de los *planes de vida,* da una extensión paralela a esta noción de bienes inmanentes a la práctica. Recordamos cómo la teoría narrativa ha llevado a tener en cuenta este grado más elevado de integración de las acciones en proyectos globales, que incluyen, por ejemplo, vida profesional, vida de familia, vida de ocio, vida asociativa y política. Una segunda mirada dirigida a esta noción permite volver sobre una de las dificultades encontradas en la *Ética a Nicómaco* sobre la validez de la relación medio-fin. Según este modelo, el médico es ya médico; él no se pregunta si desea seguir siéndolo; sus elecciones son de naturaleza puramente

instrumental: curar u operar, purgar o hacer la litotomía. Pero, ¿qué ocurre con la elección de la vocación de médico? Aquí ya no basta el modelo medio-fin. Se trata, más bien, de especificar los vagos ideales sobre lo que se considera como «vida buena» respecto a todo el hombre, usando esta *phrónesis* que, como hemos mostrado, escapa al modelo medio-fin. Por tanto, las configuraciones de acción que llamamos planes de vida proceden de un movimiento de vaivén entre ideales lejanos, que es preciso especificar ahora, y el peso de las ventajas y de los inconvenientes de la elección de tal plan de vida en la práctica. Gadamer interpreta en este sentido la *phrónesis* aristotélica[8].

Una observación más sobre la expresión «plan de vida». Vale la pena reflexionar sobre el término «vida». No se toma en un sentido puramente biológico, sino en el sentido ético-cultural, bien conocido de los griegos, cuando comparaban los méritos respectivos de los *bioi* ofrecidos a la elección más radical: vida de placer, vida activa en el sentido político, vida contemplativa.

El término «vida» designa a todo el hombre por oposición a las prácticas fragmentadas. Así, Aristóteles —¡otra vez él!— preguntaba si hay un *ergon* —una función—, una tarea para el hombre en cuanto tal, como hay una tarea para el músico, para el médico, para el arquitecto... Tomado como término singular, la palabra «vida» recibe la dimensión apreciativa, valoradora, del *ergon* que califica al hombre en cuanto tal. Este *ergon* es a la vida, tomada en su conjunto, lo que el patrón de excelencia a una práctica particular.

Es este vínculo entre el *ergon* del hombre —lo que llamamos «plan de vida»— el que permite responder a la dificultad de la *Ética a Nicómaco* evocada anteriormente: ¿cómo, preguntábamos, se puede sostener a la vez que cada *praxis* tiene un «fin en sí mismo» y que toda acción tiende hacia un «fin último»? El secreto del encaje de las finalidades reside en la relación entre práctica y plan de vida; una vez elegida, una vocación confiere a los gestos que la ponen en práctica ese carácter de «fin en sí misma»; pero rectificamos continuamente nuestras elecciones iniciales; a veces, las cambiamos totalmente, cuando la confrontación se desplaza del plano de la ejecución de las prácticas ya escogidas a la

[8] *Vérité et méthode*, París, Ed. du Seuil, 1973, segunda parte, cap. II, 2: «La pertinencia hermenéutica de Aristóteles».

cuestión de la adecuación entre la elección de una práctica y nuestros ideales de vida, por vagos que sean y, sin embargo, más imperiosos á veces que la regla del juego de un oficio que hemos considerado invariable hasta ese momento. Aquí la *phrónesis* suscita una deliberación muy compleja, en la que el *phrónimos* está tan implicado como ella.

No volveré aquí sobre el lugar asignado por MacIntyre a la «unidad narrativa de una vida» entre las prácticas y planes de vida y lo que Aristóteles designa con el término de vivir-bien. El término de vida que figura tres veces en las expresiones «plan de vida», «unidad narrativa de una vida», «vida buena», designa a la vez el arraigo biológico de la vida y la unidad de todo el hombre, en cuanto pone sobre sí mismo la mirada de la apreciación. En este misma perspectiva, Sócrates pudo decir que una vida no examinada no es digna de este nombre. En cuanto al término «unidad narrativa», no subrayamos aquí tanto la función de reunión, ejercida por el relato en la cima de la escala de la *praxis*, como la unión que el relato realiza entre las estimaciones aplicadas a las acciones y la evaluación de los personajes mismos. La idea de unidad narrativa de una vida nos garantiza así que el sujeto de la ética no es otro que aquel a quien el relato asigna una identidad narrativa. Además, mientras que la noción de plan de vida acentúa el lado voluntario, incluso voluntarista, de lo que Sartre llamaba proyecto existencial, la noción de unidad narrativa hace hincapié en la composición entre intenciones, causas y casualidades, que encontramos en todo relato. El hombre aparece así de golpe tanto como sufriente que como actuante, y sometido a esos avatares de la vida que hacen hablar a la excelente helenista y filósofa Martha Nussbaum de la *fragility of goodness*, que habría que traducir por la fragilidad de la cualidad buena del obrar humano.

La serie de intermediarios que acabamos de ver encuentra, si no un acabamiento, al menos un horizonte, o si se prefiere una idea límite, en la noción, varias veces evocada, de «vida buena». Pero no hay que engañarse sobre el contenido y el estatuto de esta noción en la historia de la *praxis*.

Respecto al contenido, la «vida buena» es, para cada uno, la nebulosa de ideales y de sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada o como no realizada. Es el plano del tiempo perdido y del tiempo recobrado. En este sentido, es el «objetivo hacia el que» tienden estas accio-

nes de las que hemos dicho, sin embargo, que tienen su fin en ellas mismas. Pero esta finalidad en la finalidad no anula la suficiencia respecto a sí mismo de las prácticas en la medida en que su fin ya está enunciado y sigue estándolo; esta apertura, que rompe prácticas que se hubiera dicho cerradas sobre sí mismas, cuando nos embarga la duda sobre la orientación de nuestra vida, mantiene una tensión, de ordinario discreta y tácita, entre lo cerrado y lo abierto en la estructura global de la *praxis*. Aquí hay que pensar en la idea de una finalidad superior que sería siempre interior al obrar humano.

El estatuto epistémico de este horizonte o de esta idea límite pone en juego, de modo decisivo, el vínculo evocado anteriormente entre la *phrónesis* y el *phrónimos*. En un lenguaje más moderno, diríamos que es en un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo donde se prosigue la búsqueda de adecuación entre lo que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas. Hay varias formas de introducir en este estadio final el punto de vista hermenéutico. En primer lugar, entre nuestro objetivo ético de la «vida buena» y nuestras elecciones particulares, se dibuja una especie de círculo hermenéutico en virtud del juego de vaivén entre la idea de «vida buena» y las decisiones más notables de nuestra existencia (carrera, amores, tiempo libre, etc.). Sucede como en un *texto* en el que el todo y la parte se comprenden uno a través del otro. En segundo lugar, la idea de interpretación añade, a la simple idea de significación, la de significación para alguien.

Interpretar el texto de la acción es, para el agente, interpretarse a sí mismo. Nos encontramos aquí con un importante tema de Ch. Taylor en sus *Philosophical Papers*: el hombre —dice— es un *self-interpreting animal*[9]. Al mismo tiempo, nuestro concepto del sí sale muy enriquecido de esta relación entre interpretación del texto de la acción y auto-interpretación. En el plano ético, la interpretación de sí se convierte en estima de sí. En cambio, la estima de sí sigue el destino de la interpretación. Como ésta, la estima da lugar a la controversia, a la contestación, a la rivalidad, en una palabra, al conflicto de las interpretaciones, en el ejercicio del juicio práctico.

[9] Ch. Taylor, *Philosophical Papers*, 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, t. I, *Human Agency and Lenguage*, cap. II, p. 45.

Esto significa que la búsqueda de adecuación entre nuestros ideales de vida y nuestras decisiones, también vitales, no es susceptible del tipo de verificación que se puede esperar de las ciencias fundadas en la observación. La adecuación de la interpretación compete a un ejercicio del juicio que puede, en el límite, dotarse, al menos a los ojos de los demás, de la plausibilidad, aunque, a los ojos del agente, su propia convicción linde con el tipo de evidencia de experiencia que, al final del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, hacía comparar la *phrónesis* con la *aisthesis*. Esta evidencia de experiencia es la nueva figura que reviste la *atestación* cuando la certeza de ser el autor de su propio discurso y de sus propios actos se hace convicción de juzgar bien y de obrar bien, en una aproximación momentánea y provisional del vivir-bien.

II. ... CON Y PARA EL OTRO...

De un tirón, sin solución aparente de continuidad, hemos pronunciado, al comienzo de este estudio, la definición de la perspectiva ética: *aspirar a la verdadera vida con y para el otro en instituciones justas*. En el segundo momento de nuestra meditación, la pregunta que planteamos es ésta: ¿cómo se encadena con el primero el segundo componente del objetivo ético, que designamos con el hermoso nombre de *solicitud*? La pregunta toma un giro paradójico que suscita la discusión, puesto que se caracteriza, mediante la estima de sí, el aspecto reflexivo de este objetivo. En efecto, parece que la reflexividad lleva en sí misma la amenaza de un repliegue sobre sí, de un cierre, en vez de una apertura al espacio ilimitado, al horizonte de la «vida buena». Pese a este peligro cierto, mi tesis es que la solicitud no se añade desde el exterior a la estima de sí, sino que despliega su dimensión dialogal silenciada hasta ahora. Por repliegue, como ya se ha dicho en otro contexto, entiendo, ciertamente, una ruptura en la vida y en el discurso, pero una ruptura que crea las condiciones de una continuidad de segundo grado, de tal forma que la estima de sí y la solicitud no puedan vivirse y pensarse la una sin la otra.

Todo lo que se puede afirmar al término del análisis precedente, es que la solución de la paradoja esbozada aquí *no* es *inimaginable*.

Observemos, en primer lugar, que no es una casualidad si se ha hablado constantemente de estima de sí y no de estima de mí. *Decir sí no es decir yo.* Es cierto que "la calidad de mío" está implicada de cierta manera en la ipseidad, pero el paso de la ipseidad a la calidad de mío está marcado por la cláusula «en cada caso» (alemán: *je*), que Heidegger se esfuerza en unir a la posición de calidad de mío. El sí —dice— es en cada caso mío[10]. Pero ¿sobre qué se funda este «en cada caso», si no en la referencia no dicha al otro? Sobre la base de este «en cada caso», "mi" posesión de mis experiencias se distribuye, de algún modo, entre todas las personas gramaticales. Pero, ¿con qué condición este otro será, no una reduplicación del yo, otro yo, un *alter ego*, sino verdaderamente un otro distinto que yo? A este respecto, la reflexividad de la que procede la estima de sí sigue siendo abstracta, en el sentido de que ignora la diferencia entre yo y tú.

Otra observación preliminar: si preguntamos con qué título el sí es declarado digno de estima, hay que responder que no es por el de sus realizaciones, sino fundamentalmente por el de sus capacidades. Para entender bien este término de *capacidad*, debemos volver al «yo puedo» de Merleau-Ponty y extenderlo desde el plano físico al ético. Yo soy ese otro que puede evaluar sus acciones y, estimando buenos los fines de algunas de ellas, es capaz de evaluarse a sí mismo, de estimarse bueno. El discurso del «yo puedo» es, sin duda, un discurso en *yo*. Pero el acento principal hay que ponerlo en el verbo, en el poder-hacer, al que corresponde, en el plano ético, el poder-juzgar. Se trata entonces de saber si la mediación del otro no es requerida en el trayecto de la capacidad a la efectuación.

La cuestión no es, en absoluto, retórica. Como ha dicho Charles Taylor, en ella se juega el destino de la teoría política. Así, muchas filosofías del derecho natural presuponen un sujeto completo revestido de derechos antes de la entrada en sociedad. De ello resulta que la participación de este sujeto en la vida común es, por principio, contingente y revocable, y que el individuo —porque así hay que llamar a la persona en esta hipótesis— está autorizado a esperar del Estado la protección de derechos constituidos al margen de él, sin que pese sobre él la obligación intrínseca de participar en las cargas ligadas al perfeccionamiento del vínculo so-

[10] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 25.

cial. Esta hipótesis de un sujeto de derecho, constituido anteriormente a cualquier vínculo de sociedad, sólo puede ser refutada si se corta su raíz. Ahora bien, la raíz es el desconocimiento de la función *mediadora* del otro entre capacidad y efectuación.

Precisamente, es esta función mediadora la que celebra Aristóteles en su tratado sobre la *amistad* (*philía-Ética a Nicómaco*, VIII-IX)[11]. No me disgusta caminar un momento con Aristóteles en un estudio cuyo tono es, de principio a fin, aristotélico. Pero las razones de esta elección son más tópicas. En primer lugar, en el propio Aristóteles, la amistad sirve de transición entre el objetivo de la «vida buena», que hemos visto reflejarse en la estima de sí, virtud aparentemente solitaria, y la justicia, virtud de una pluralidad humana de carácter político. En segundo lugar, la amistad no es incumbencia, como primer objetivo, de una psicología de los sentimientos de afecto y de adhesión a los otros (lo que sí es el tratado de Aristóteles por numerosos conceptos), sino de una ética: la amistad es una virtud —una excelencia—, presente en deliberaciones escogidas y capaz de elevarse al rango de *habitus*, sin dejar de requerir un ejercicio efectivo, sin el cual no sería una actividad. Finalmente, y sobre todo, el tratado, que da la impresión de dedicarse la mayor parte a lo que parece ser sin duda una forma refinada de egoísmo, bajo el término de *philautía*, termina desembocando, de modo casi inesperado, en la idea de que «el hombre feliz necesita amigos» (*ibid.*, IX, 9). La alteridad encuentra así los derechos que la *philautía* parecía deber ocultar. Pero es mediante las nociones de capacidad y de efectuación, es decir, de *potencia* y de *acto*[12], como se hace sitio a la *carencia*, y, por medio de la carencia, al *otro*. Por tanto, no debe deslumbrarnos la conocida aporía, que consiste en saber si es preciso amarse a sí mismo para amar a otro distinto de sí. En realidad, es ella la que conduce directamente al centro de la problemática del sí y del otro distinto de sí[13]. Sin embargo, no atacaremos directamente esta discutida

[11] Sobre el lugar de la filosofía aristotélica de la amistad en la filosofía antigua, *cf.* J.-C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, París, Vrin, 1984, pp. 189-286.

[12] Veremos en IX, 9, que el análisis de la amistad bordea el difícil problema de la potencia y el acto, de la actividad *(enérgeia)* y del acto en el sentido fuerte *(entelécheia)*, que nos arriesgaremos a afrontar directamente en el décimo estudio, segunda sección.

[13] Observaremos con atención el juego sutil, y perfectamente controlado, en-

cuestión, suscitada tanto por los dichos populares y los recuerdos literarios (Homero, Tucídides, los trágicos...) como por las disputas de escuela, abiertas desde el *Lysis* de Platón y envenenadas por los sucesores de este último en la dirección de la Academia. Dos tesis deben esclarecerse previamente.

En primer lugar, hay que apoyarse fuertemente en la definición por la que Aristóteles pretende distinguirse, en el plano ético precisamente, de sus predecesores y rivales: la amistad, declara Aristóteles para comenzar, no es de una sola clase; es una noción esencialmente *equívoca*, que sólo puede ponerse en claro interrogando al tipo de cosas que le dan origen, su «objeto», en este sentido, los *phileta*. Así, debemos distinguir tres clases de amistad: según lo «bueno», según lo «útil» y según lo «agradable». No se podría subrayar mejor, en la perspectiva de la conocida aporía del «egoísmo», esta distinción entre tres objetos-motivos. El lado «objetivo» del amor de sí hará precisamente que la *philautía* —que hace de cada uno el amigo de sí mismo— no sea nunca predilección no mediatizada de sí mismo, sino deseo orientado por la referencia a lo *bueno*.

Segunda tesis previa: cualquiera que sea el lugar de la *philautía* en la génesis de la amistad, ésta se da, de entrada, como una relación *mutua*. La reciprocidad pertenece a su definición más elemental e incluye, por tanto, la discutida cuestión de la primacía de la *philautía*. Ésta será siempre sólo un aspecto propio de la génesis de sentido más que de la cronología de los sentimientos de reciprocidad. Esta reciprocidad, como veremos, llega hasta poner en común un «vivir-juntos» *(suzén)*, en una palabra, hasta la intimidad.

Este segundo rasgo es tan importante como el primero para nuestra propia investigación; la amistad no sólo incumbe realmente a la ética, como la primera manifestación del deseo de vivir bien; sino, sobre todo, lleva al primer plano la problemática de la reciprocidad, permitiéndonos así reservar para una dialéctica de segundo grado, heredada de la dialéctica platónica de los «grandes géneros» —lo Mismo y lo Otro—, el problema de la alteridad en cuanto tal [14]. En efecto, la idea de reciprocidad tiene exigencias

tre el pronombre *autos* (él) y su forma reflexiva *héauton, héautou, héautô* (sí mismo, de sí mismo, a sí mismo), declinada siempre en el acusativo y en los casos indirectos.

[14] La definición provisional que leemos en VIII, 2, 1156 a 2-5 señala claramente la combinación de los dos rasgos de la amistad en el plano ético: primacía de la

propias que no serán eclipsadas ni por la génesis a partir del Mismo, como en Husserl, ni por la génesis a partir del Otro, como en Lévinas. Según la idea de reciprocidad, cada uno ama al otro *por ser quien es* (VIII, 3, 1156 a 17). Esto no ocurre precisamente en la amistad utilitaria, en la que uno ama al otro por el provecho esperado, menos aún en la amistad grata. Vemos así imponerse, desde el plano ético, la reciprocidad, que, en el plano moral, en el momento de la violencia, será exigida por la Regla de Oro y el imperativo categórico del respeto [15]. Éste «en la medida en que» previene cualquier derivación egológica posterior: es constitutivo de la reciprocidad. Esta, en cambio, no se deja pensar sin la relación con lo bueno, en el sí, en el amigo, en la amistad, de manera que no se anula la reflexividad del sí mismo, sino que se desdobla, mediante la mutualidad, bajo el control del predicado «bueno», aplicado tanto a los agentes como a las acciones[16].

Añadamos que, por la reciprocidad, la amistad linda con la justicia; el viejo adagio «amistad-igualdad» designa exactamente la zona de intersección: ya que cada uno de los dos amigos da al otro tanto como recibe. La amistad no es, sin embargo, la justicia, en la medida en que ésta rige las instituciones, y aquélla, las relaciones interpersonales. Por esta razón, la justicia abarca a numerosos ciudadanos, mientras que la amistad sólo admite un número pequeño de miembros; además, en la justicia, la igualdad es esencialmente igualdad proporcional, habida cuenta de la desigualdad de las contribuciones, mientras que la amistad sólo reina entre gente de

amistad virtuosa sobre la amistad utilitaria y agradable, reciprocidad de los sentimientos de benevolencia (a lo que Aristóteles añade la no-ignorancia, que volveremos a encontrar más tarde en relación con el concepto técnico de conciencia): «Es preciso, por tanto, que haya benevolencia recíproca, y que cada uno desee el bien del otro, sin que esto les sea desconocido, y por una de las razones mencionadas» (trad. de María Araújo y J. Marías, p. 124).

[15] Es de destacar, a este respecto, que el primer uso del pronombre reflexivo esté vinculado a la reciprocidad mediatizada por lo bueno: «Así los que se quieren por interés, no se quieren por sí mismos *[kath'hautous]*, sino en la medida en que se benefician algo los unos de los otros *[autois par'allélôn]*» (VIII, 3, 1156 a 10-12). Este juego entre el término no reflexivo *(autos)* y las formas reflexivas *(héauton...)* recorre los libros VIII y IX.

[16] «Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; porque éstos quieren el bien el uno del otro en cuanto son buenos, y son buenos en sí mismos *[kath'hautous]*» (VIII, 4, 1156 b 7-9); y un poco después: «Y al amar al amigo aman su propio *[hautois]* bien, pues el bueno, al hacerse amigo de alguien, se convierte en un bien para aquel de quien es amigo» (VIII, 7, 1157 b 31-32).

bien de igual rango; en este sentido, la igualdad es presupuesta por la amistad, mientras que, en las ciudades, sigue siendo un blanco que hay que alcanzar. Por eso, sólo la amistad puede aspirar a la intimidad —a la *synétheia*— (VIII, 7, 1158 a 15) de una vida compartida *(syzén)*.

Vemos así cómo se ha ido preparando desde hace tiempo la respuesta matizada a la discutida cuestión de saber si es preciso ser el amigo de sí mismo para ser el amigo del otro. El tratamiento a esta dificultad heredada de la tradición está subordinado totalmente a la referencia a lo bueno en los deseos que los amigos formulan recíprocamente. Pues el sí mismo que uno ama es lo mejor de sí, llamado varias veces pensamiento o intelecto *(nous)*, o incluso alma, a saber, lo que en sí mismo es más duradero, más estable, menos vulnerable al cambio del talante y de los deseos, así como a los accidentes de la fortuna. Mucho antes de pasar (en IX, 4 y 8) a la conocida cuestión, Aristóteles declara que el bien más grande que el amigo desea a su amigo es que siga siendo lo que es, y no, por ejemplo, un dios; a lo que añade: «y quizá no le deseará todos los bienes, porque cada uno quiere el bien sobre todo para sí mismo *[hautó]*» (VIII, 9, 1159 a 11-12). El amor del hombre bueno para sí mismo apenas contradice el desintéres defendido por Platón en el *Lysis*, ya que lo que uno ama en sí mismo no es la parte deseante que motiva la amistad utilitaria o agradable, sino la mejor parte de sí mismo [17].

Esta consistencia del ser racional, que pone el sí al abrigo del pesar, de la penitencia, nos puede parecer muy alejada de la fragilidad y de la vulnerabilidad subrayada por nuestra reflexión sobre la identidad personal. Veremos luego el límite de esta pretensión, cuando evoquemos la necesidad, por tanto la carencia, que llevan al sí hacia el otro. A esta estabilidad de la mejor parte de sí mismo debemos la hermosa fórmula según la cual el amigo es «otro sí» *(allos autos)* (IX, 4, 1166 a 32) [18]. Por ello, esto se convierte en una

[17] Dejo a un lado la casuística de la amistad que recorre ininterrumpidamente los dos tratados que la *Ética a Nicómaco* consagra a la amistad. El filósofo especula constantemente sobre los límites, ya se trate de amistad entre iguales o entre desiguales o de situaciones fronterizas con el desinterés, el interés y el placer. Sólo me interesa la dialéctica de sí mismo y del otro en el uso de los *conceptos* que estructuran la amistad entre gente de bien.

[18] Se observará una vez más el juego sutil entre *autos* no reflexivo y *héauton* reflexivo que encontramos en la expresión: hay que ser el amigo de sí mismo (*dei philauton einai*, IX, 8, 1169 a 12).

simple cuestión de escuela, que Aristóteles une a otras cuestiones discutidas, la de saber si es preciso amarse a sí mismo antes que al otro. Su veredicto es claro: los adversarios de la *philautía* tienen razón, si ésta deriva del tipo utilitario o grato de la amistad; pero se equivocan, si fingen ignorar que lo que es digno de amor en cada uno es lo mejor del sí, la parte que piensa, el intelecto. Lo que Aristóteles sugiere aquí, y que no parece cuestionar, es que la reflexividad se adhiere a lo racional, si es cierto que «la inteligencia elige siempre lo mejor para uno mismo *[heautó]*» (IX, 8, 1169 a 18); el argumento sólo exige que esta reflexividad sea compartida de igual manera entre sí mismo y el otro. De este modo, no impide que la amistad sea desinteresada, incluso hasta el sacrificio (IX, 8), pues el desinterés está ya enraizado en la relación de sí a sí, en virtud del vínculo originario entre inteligencia, excelencia y reflexividad. Sólo podemos lamentar que Aristóteles haya dejado en suspenso la cuestión de saber si puede existir amistad entre sí y sí mismo; esta cuestión, dice Aristóteles, «podemos dejarla de lado por el momento» (IX, 4, 1166 a 32). La verdadera respuesta hay que buscarla en la perífrasis del examen de una cuestión más fundamental que todas las precedentes, a saber, «si el hombre feliz *necesitará* amigos o no» (IX, 9).

La cuestión aquí planteada es tan importante que, para resolverla, Aristóteles despliega la más impresionante batería de argumentos de todo el tratado sobre la amistad [19]. Con la necesidad y la carencia, es la alteridad del «otro sí» *(héteros autos)* (IX, 9, 1169 b 6-7 y 1170 b 6) la que pasa al primer plano. El amigo, en cuanto que es ese otro sí, tiene como función proveer a lo que uno es incapaz de procurarse por sí mismo *(di'hautou)* (IX, 9, 1169 b 6-7). «La posesión de amigos , se lee con sorpresa, parece constituir el mayor de los bienes exteriores» (*ibid.*, b 10). Es digno de destacar que, para desatar este nudo, Aristóteles sea obligado a jugar las bazas principales de su metafísica, la distinción entre *acto* y *potencia*, a la que incumbe la noción de posesión, que está en juego aquí.

[19] Tricot (ob. cit., pp. 464-465) y Gauthier-Jolif (ob. cit., t. II, *Commentaires*, segunda parte, pp. 757-759) enumeran más de una decena de «protosilogismos» y de «argumentos» —o de razonamientos (G.-J.)— en la parte del capítulo en el que Aristóteles dice que seguirá «más de cerca la naturaleza misma de las cosas» (*physikôtéron*-trad. de Tricot; G.-J. traduce: «irá más al fondo de nuestra naturaleza»).

Si el hombre bueno y feliz necesita amigos, es que la amistad es una «actividad» *(enérgeia)*, la cual es evidentemente un «devenir», y, por tanto, sólo la actualización inacabada de la potencia. Por ello, es carente respecto al acto, en el sentido fuerte del término *(entelécheia)*. Se abre así la puerta a una rectificación de la concepción intelectualista de la amistad desarrollada hasta ahora. Por tanto, la amistad colabora en las condiciones de efectuación de la *vida*, considerada en su *bondad intrínseca y en su atractivo fundamental*. Es necesario ir más lejos: a las nociones de vida y de actividad, hay que añadir la de *conciencia* [20]. La conciencia no es sólo conciencia de la percepción y de la actividad, sino también conciencia de la vida. Por tanto, en la medida en que es agradable la conciencia de la vida, podemos decir que el sentido profundo de la *philautía* es *deseo*: la propia existencia del hombre de bien es apetecible para él. Habiendo unido así, en un haz único, la actividad y la vida, lo deseable y lo agradable, la conciencia de existir y el gozo de la conciencia de existir, Aristóteles puede manifestar, como conclusión parcial de su complicado razonamiento: «En estas condiciones, lo mismo que el propio ser es apetecible para cada uno, así lo será también el del amigo, o poco más o menos» (IX, 9, 1170 b 7-8). Y el argumento puede reaparecer: «Pero hemos dicho que el ser era apetecible por la conciencia que uno tiene de su propio bien, y tal conciencia era agradable por sí misma; luego es preciso tener conciencia también de que el amigo es» (trad. María Araújo y J. Marías; IX, 9, 1170 b 9-11). Lo que sólo puede realizarse en el «vivir-juntos» (*syzén*, *ibid.*, 1. 11).

¿Cómo responde este razonamiento tortuoso a la pregunta planteada, la de saber en qué sentido un hombre puede ser amigo de sí mismo? La respuesta, al menos parcial, está en la afirmación proferida anteriormente: «la propia existencia del hombre de bien es apetecible para él mismo». Este apetecible propio, si podemos hablar así, no es extraño a la necesidad de amigos que experimenta el hombre feliz. Esta necesidad se debe no sólo a lo que hay de activo y de inacabado en el vivir-juntos, sino al tipo de carencia o de falta que obedece a la relación misma del sí con su propia existencia. Al mismo tiempo, la garantía de estabilidad sobre la que descansa la amistad entendida como un compartir meramente intelec-

[20] El verbo *synaisthesthai*, empleado aquí (IX, 9, 1170 b 4), prefigura con gran exactitud al término latino *con-sciencia*.

tual de opiniones y pensamientos, se ve secretamente amenazada por esta referencia a lo apetecible y a lo agradable, a la existencia y a la conciencia de existir, en que se apoya el vivir-juntos. *Así es como la carencia mora en el centro de la amistad más sólida.*

Se admitirá fácilmente que no existe en Aristóteles un lugar para el concepto claro de alteridad. ¿Bastará el *agape* cristiano para hacerle plena justicia? ¿O hay que esperar que la idea de *lucha* refluya desde el campo político al campo interpersonal, haciendo, como en Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, el conflicto coetáneo del desdoblamiento de la conciencia en dos conciencias de sí? ¿O hay que llegar a nuestros días para que un pensador como Lévinas intente invertir la fórmula: «ningún otro distinto de sí sin un sí», para sustituirla por la fórmula inversa: «ningún sí sin un otro que lo convoque a la responsabilidad»? Sólo en el décimo estudio, cuando hayamos cerrado nuestra investigación ético-moral, tendremos los medios de llevar el debate al nivel de lo que llamaré, en recuerdo de Platón, los «grandes géneros» de lo Mismo y de lo Otro.

De Aristóteles, sólo quiero recordar la ética de la reciprocidad, del compartir, del vivir-juntos. Este tema de la intimidad, con el que concluye su análisis en IX, 12, mantiene en suspenso las dos interpretaciones contrarias que opondremos en el momento oportuno. En cuanto a la idea de que sólo un sí puede tener un otro distinto de sí[21], me parece coherente con todos nuestros estudios

[21] Estoy muy próximo en esta cuestión a algunos de los análisis de Rémi Brague en *Aristote et la question du monde* (París, PUF, 1988), libro sobre el que volveré con detenimiento en el décimo estudio. El autor, preocupado por esclarecer lo no dicho de la ontología aristotélica bajo la dirección de una temática heideggeriana, reconoce al sí una función de apertura respecto a la estructura englobadora del ser-en-el-mundo. *Todo* es cuestión del sí. R. Brague vuelve a encontrar esta centralidad del sí precisamente en numerosos textos de Aristóteles, fuera de los que comento aquí, no sin deplorar la confusión del *sí*, tema fenomenológico, con *el hombre*, tema antropológico. Diré en su momento por qué no sigo a R. Brague en esta dicotomía, contraria a la función mediadora que otorgo a todas las objetividades (predicados discursivos, práxicos, narrativos, prescriptivos) en el proceso reflexivo del sí. Dicho esto, rindo un vivo homenaje a los análisis precisos y a las soberbias traducciones que hace, entre otros, de fragmentos que ponen en escena al sí mismo (ob. cit., pp. 132, 137, 142, 171, 173, 183, 187). Como representación de su interpretación, cito el «Yo me sé a mí mismo» *(autos oida)*, de Jenófanes (ob. cit., p. 11), en el que el término no reflexivo *autos* quiere decir «en persona» o «personalmente», como en alemán *Selbstgegebenheit*, «autodonación». Para que haya mundo, es preciso que yo esté ahí en persona, sin que el sí

anteriores; encuentra su legitimación más próxima en la idea de que la estima de sí es el momento reflexivo originario del objetivo ético de la vida buena. A la estima de sí, la amistad añade sin quitar nada. Lo que añade es la idea de reciprocidad en el intercambio entre humanos que se estiman mutuamente. En cuanto al corolario de la reciprocidad, la igualdad, Aristóteles coloca la amistad en el camino de la justicia, en el que compartir la vida entre un pequeñísimo número de personas da lugar a una distribución de partes dentro de una pluralidad a escala de una comunidad política histórica.

Al término de este recorrido en compañía de Aristóteles, se plantea el problema de saber qué rasgos reconocemos a la solicitud que no se encuentren ya descritos en el distintivo de la amistad.

No me detendré en aquellos caracteres de la *philía* antigua que conciernen más a la historia de las mentalidades que al análisis conceptual, tales como el vínculo entre amistad y ocio —tributario, a su vez, de la condición de ciudadano libre, de la que son excluidos los esclavos, los metecos, las mujeres y los niños—, y la reducción del vivir-juntos a un pensar-juntos, orientado a su vez hacia la contemplación del sabio, según el último libro de la *Ética*

haga número con las cosas que llenan el mundo. Es en este sentido como el reflexivo *heauton* viene a subrayar esta no-totalización del sí y de las cosas del mundo. A este respecto, el tratado sobre la amistad hay que cotejarlo con el consagrado a la *phrónesis* (*Ético. a Nic.*, VI). Dentro de su ámbito encontramos la expresión: «el hecho de saber [lo que es bueno] para sí...» (VI, 8, 1141 b 33). La *phrónesis* es un tal «saber de sí» (*to hautô eidénai* de VI, 9, 1141 b 34), que se deja interpretar por «saber lo que le corresponde a sí...» Por eso, a R. Brague no le choca en absoluto que, en Aristóteles, la amistad se construya sobre este interés por sí, perfectamente compatible con el desinterés en el sentido moral del término. El otro, en definitiva, sólo es otro distinto de sí porque es un otro sí, es decir, como nosotros-mismo, sí: «Deseamos que lo que hay de bueno esté en nosotros, porque nosotros somos, de forma definitiva e ineludible, un "nosotros-mismo"» (Brague, ob. cit., p. 141). ¿Y por qué esto es así? Porque nos es imposible ser otro y desconocer este hecho primitivo. «Yo es un otro» es para Aristóteles una fórmula imposible» (*ibid.*, p. 173). Concedo a Brague que Aristóteles no proporciona los medios para comprender en qué sentido la inteligencia es el *ipse*, incluso el *ipsissimum* del hombre» (*ibid.*, p. 173), o, más grave aún, para decir que el hombre es lo más próximo para él mismo, hasta el punto de ser su propio amigo. Por mi parte, he creído encontrar una respuesta parcial a esta dificultad en la idea de que el sí está estructurado por el deseo de su propia existencia. Y si Aristóteles no posee respuesta completa a estas cuestiones, ¿se debe verdaderamente a que el concepto, antropológico, de hombre ahoga al, «fenomenológico», de sí, concepto que sólo una ontología del cuidado permitiría constituir?

a Nicómaco. Partiré de la relación entre *autos* y *heauton* para elaborar un concepto englobador de solicitud, basado fundamentalmente en el intercambio entre *dar y recibir*[22]. La amistad, incluso liberada de las limitaciones socioculturales de la *philía*, sólo constituye, a mi parecer, un frágil punto de equilibrio en el que el dar y el recibir son iguales por hipótesis. A decir verdad, es esta igualdad la que Aristóteles ha visto cuando define el carácter *mutuo* de la amistad. Este punto de equilibrio puede considerarse como el medio de un espectro cuyos extremos opuestos están señalados por disparidades inversas entre el dar y el recibir, según que prevalezca, en la iniciativa del intercambio, el polo del sí o el del otro.

Situémonos, en primer lugar, en la primera hipótesis. Toda la filosofía de E. Lévinas descansa en la iniciativa del otro en la relación intersubjetiva. En realidad, esta iniciativa no instaura ninguna relación, en la medida en que el otro representa la exterioridad absoluta respecto a un yo definido por la condición de separación. El otro, en este sentido, se absuelve de toda relación. Esta "irrelación" define la exterioridad misma[23].

En virtud de esta «irrelación», el «aparecer» del Otro en su *rostro* se sustrae a la visión de las formas e incluso a la escucha de las voces. En verdad, el rostro no aparece, no es fenómeno, es epifanía. Pero ¿de quién es este rostro? No pienso limitar indebidamente el alcance de los análisis, por lo demás admirables, de *Totalidad e infinito*, por no hablar aquí de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (*De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, 1987), diciendo que este rostro es el de un maestro de justicia, de un maestro que no *instruye* más que según el modo ético: prohibe el asesinato y ordena la justica. ¿Qué sucede con la relación entre esta instrucción, esta conminación, y la amistad? Lo que llama la atención de inmediato es el contraste entre la reciprocidad de la amistad y la disimetría de la conminación. Es cierto que el sí es «asignado a la responsabilidad» por el otro. Pero al venir del otro la inicitativa de la conminación, es al *acusativo* sólo al

[22] Peter Kemp, *Étique et médecine*, ob. cit.

[23] Expresaré aquí sólo una pequeña parte de mi deuda para con Lévinas, reservando para el estudio décimo la discusión del inmenso tema de la alteridad, que incumbe, como sugiero anteriormente, a una investigación de los «grandes géneros» del discurso filosófico, en la juntura de la ética y de la ontología.

que el sí se acerca por la conminación. Y la asignación a la responsabilidad no tiene como oponente más que la pasividad de un yo convocado. Se trata, pues, de saber si, para ser escuchada y recibida, la conminación no debe apelar a una respuesta que compense la disimetría del cara a cara. En efecto, tomada literalmente, una disimetría no compensada rompería el intercambio del dar y del recibir, y excluiría la instrucción por el rostro del campo de la solicitud. Pero ¿cómo semejante instrucción se inscribiría en la dialéctica del dar y del recibir, si una capacidad de dar en contrapartida no fuese liberada por la inicitiva misma del otro? Pero, ¿de qué recursos puede tratarse si no de recursos de *bondad* que sólo pueden brotar de un ser que no se deteste a sí mismo hasta el punto de no oír ya la conminación del otro? Hablo aquí de bondad: en efecto, es de destacar que, en numerosas lenguas, la bondad se dice a la vez de la cualidad ética de los fines de la acción y de la orientación de la persona hacia otro, como si una acción no pudiese ser considerada buena si no fuese hecha en favor de otro, en *consideración* a él. Es en esta noción de consideración en la que debemos fijar nuestra atención ahora.

Para delimitarla, debemos volver a la hipótesis de trabajo que rige este estudio y el siguiente, a saber, la primacía de la ética sobre la moral. Desde este punto de vista, el término de la asignación, de la conminación, es quizá ya muy «moral» y, admitido esto, obsesionado con razón por la guerra, por el mal[24]; por eso, el Otro, en la figura del maestro de justicia, e incluso en la del perseguidor, que pasa al primer plano en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, debe forzar las defensas de un yo separado. Pero nos encontramos ya en el orden del imperativo, de la norma. Nuestra apuesta es que es posible profundizar bajo la capa de la obligación y alcanzar un sentido ético que no está tan oculto bajo las normas que no pueda invocarse como recurso cuando estas normas enmudecen, a su vez, frente a casos de conciencia indecidibles. Por eso, nos interesa tanto dar a la solicitud un estatuto más fundamental que la obediencia al deber[25]. Este estatuto es el

[24] Desde la primera página del prefacio aparece ya la palabra «guerra» en *Totalité et infini*.

[25] En el estudio siguiente, interpretaremos la Regla de Oro como la estructura de transición entre la solicitud y el imperativo categórico que impone tratar la humanidad en mi persona y en la de otro como un fin en sí y no sólo como un medio.

de una *espontaneidad benévola*, íntimamente ligada a la estima de sí dentro del objetivo de la vida «buena». Precisamente desde el fondo de esta espontaneidad benévola, el recibir se iguala con el dar de la asignación a responsabilidad, a modo del reconocimiento por el sí de la superioridad de la autoridad que le ordena actuar según la justicia[26]. Es cierto que esta igualdad no es la de la amistad, en la que, por hipótesis, el dar y el recibir se equilibran. Compensa más bien la disimetría inicial, que resulta de la primacía del otro en la situación de instrucción, mediante el movimiento retroactivo del reconocimiento.

¿Cuál es, pues, en la otra extremidad del espectro de la solicitud, la situación inversa de la de la instrucción por el otro bajo la figura del maestro de justicia? ¿Y qué nueva desigualdad por compensar se da? La situación inversa de la conminación es el *sufrimiento*. El otro es ahora ese ser *sufriente* cuyo espacio vacío hemos señalado continuamente en nuestra filosofía de la acción, al designar al hombre como actuante *y* como sufriente. El sufrimiento no se define únicamente por el dolor físico, ni siquiera por el dolor mental, sino por la disminución, incluso la destrucción de la capacidad de obrar, de poder-hacer, sentidas como un ataque a la integridad del sí. Aquí, la iniciativa, precisamente en términos de poder-hacer, parece incumbir exclusivamente al sí que *da* su simpatía, su compasión: estos términos se toman en el sentido fuerte del deseo de compartir la pena de otro. Enfrentado a esta beneficencia, incluso a esta benevolencia, el otro parece reducido sólo a la condición de *recibir*. En un sentido, es así. Y es de esta forma como el sufrir-con se da, en una primera aproximación, como lo inverso de la asignación a la responsabilidad por la voz del otro. Y, de un modo distinto al del caso anterior, adviene un tipo de igualación, cuyo origen es el otro que sufre, gracias a lo cual la simpatía es preservada de confundirse con la simple piedad, en la que el sí goza secretamente por saberse protegido. En la simpatía verdadera, el sí, cuyo poder de obrar es, en principio, más fuerte que el de su otro, se encuentra afectado de nuevo por todo lo que el otro sufriente le ofrece a cambio. Pues del otro que sufre procede un dar que no bebe precisamente en su poder de obrar y de existir, sino en su debilidad misma. Quizá ahí reside la

[26] Sobre la relación entre autoridad y reconocimiento de superioridad, *cf.* H. G. Gadamer, *Vérité et méthode*, ob. cit., pp. 118*s*.

prueba suprema de la solicitud: que la desigualdad de poder venga a ser compensada por una auténtica reciprocidad en el intercambio, la cual, en la hora de la agonía, se refugia en el murmullo compartido de las voces o en el suave apretón de manos. Quizá es en este punto donde Aristóteles, demasiado preocupado por la distinción entre la amistad virtuosa y el binomio de la amistad útil y de la amistad grata —distinción inseparable de la atención casi exclusiva que dedica a la amistad intelectual volcada en la búsqueda de la sabiduría— ha pasado al lado de otra disimetría distinta de aquella sobre la que E. Lévinas edifica su ética, la que opone el sufrir al gozar. Compartir la pena del sufrir no es lo simétrico exacto de compartir el placer[27]. A este respecto, la filosofía debe dejarse instruir siempre por la tragedia. La trilogía «purificación» *(catharsis)*, «miedo» *(phobos)*, «piedad» *(éleos)* no se deja encerrar en la subcategoría de la amistad grata. El anverso de la «fragilidad de la bondad» —según la feliz expresión de Martha C. Nussbaum, sobre la que volveremos más tarde[28]— viene a corregir, si no a desmentir, la pretensión de estabilidad, de duración, de la *philautía*. Un sí llamado a la vulnerabilidad de la condición mortal puede recibir de la debilidad del amigo más de lo que él le da bebiendo en sus propias reservas de fuerza. Aquí, la magnanimidad —otra virtud griega, también celebrada por Descartes— debe ceder. Tendremos ocasión, en el décimo estudio, de volver sobre la categoría del ser-afectado en su relación con el «gran género» del Otro. En el plano fenomenológico en que nos movemos aquí, los sentimientos deben considerarse como afectos incorporados en el curso de la motivación a ese plano de profundidad que Aristóteles designaba con el término de disposición, término que volverá de nuevo con otra expresión —la *Gesinnung*— en el propio Kant. Limitémonos aquí a subrayar la parte que ocupan los *sentimientos* —que son, en última instancia, afectos— en la solicitud. Lo que el sufrimiento del otro, tanto como la conminación moral nacida del otro, desella en el sí, son sentimientos dirigidos espontáneamente hacia otro[29]. Es esta unión íntima en-

[27] Es cierto que Aristóteles incluye en el vivir-juntos el compartir alegría y penas (*Ética a Nic.*, IX, 9). Escribe incluso que «la amistad consiste más bien en amar que en ser amado» (VIII, 8, 1159 a 27).

[28] M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

[29] En este sentido, merecen rehabilitación los sentimientos de piedad, de com-

tre el objetivo ético de la solicitud y la carne afectiva de los sentimientos la que me ha parecido justificar la elección del término «solicitud».

Para terminar, tratemos de echar una mirada de conjunto a todo el abanico de actitudes desplegadas entre los dos extremos de la asignación a la responsabilidad, en la que la iniciativa procede del otro, y de la simpatía por el otro sufriente, en la que la iniciativa procede del sí que ama, al aparecer la amistad como un medio en el que el sí y el otro comparten en igualdad el mismo deseo de vivir-juntos. Mientras que en la amistad la igualdad se presupone, en el caso de la conminación venida del otro, la igualdad sólo se restablece mediante el reconocimiento por el sí de la superioridad de la autoridad del otro; y, en el caso de la simpatía que va de sí al otro, sólo se restablece mediante la declaración compartida de la fragilidad, y finalmente de la mortalidad[30].

Es esta búsqueda de igualdad a través de la desigualdad —resulte ésta de condiciones culturales y políticas particulares, como en la amistad entre iguales, o sea constitutiva de las posiciones iniciales del sí y del otro en la dinámica de la solicitud— la que define el lugar de la solicitud en la trayectoria de la ética. A la estima de sí, entendida como momento reflexivo del deseo de «vida buena», la solicitud añade esencialmente la de la *carencia*, que hace que *necesitemos* amigos; por repercusión de la solicitud sobre la estima de sí, el sí se percibe a sí mismo *como* un otro entre los

pasión, de simpatía, anteriormente exaltados por la filosofía de lengua inglesa. Bajo este impulso, los análisis de Max Scheler, consagrados a la simpatía, al odio y al amor, siguen siendo únicos, referidos principalmente a la importante distinción entre la simpatía y la fusión o confusión afectiva, así como al juego de la distancia y de la proximidad en el amor (Max Scheler, *Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hasse*, Halle, Niemeyer, 1913). Digamos de paso que, a excepción de Stephan Strasser, en su gran libro *Das Gemüt* (Utrech, Vitgeverijet Spectrum, 1956), los fenomenólogos han dejado de lado en exceso la descripción de los sentimientos, como por miedo a caer en alguna *affective fallacy*. Esto supone olvidar que los sentimientos también han sido muy utilizados por el lenguaje, y elevados, igual que los pensamientos, a la dignidad literaria.

[30] Werner Marz, *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Mass*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1986. Se ha podido decir también que sólo en la obra teatral se puede ejercer esta justicia superior que reconoce a cada uno de los protagonistas su parte de verdad, y, al mismo tiempo, le asigna su parte igual de estima (G. Fessard, *Théâtre et mystère*, prefacio de Gabriel Marcel, *La soif*, París, Desclée de Brouwer, 1938).

otros. Es el sentido del «uno por el otro» *(allélous)* de Aristóteles, que hace *recíproca* a la amistad. Esta percepción se analiza en varios elementos: *reversibilidad, insustituibilidad, similitud.* De la *reversibilidad* tenemos un primer modelo en el lenguaje bajo la apariencia de la interlocución. A este respecto, es ejemplar el intercambio de los pronombres personales; cuando digo «tú» a otro, él entiende «yo». Cuando se dirige a mí en segunda persona, me siento concernido en primera; la reversibilidad descansa simultáneamente en las funciones de locutor y de alocutor, y en una capacidad de designarse a sí mismo, presuntamente igual en el destinatario del discurso y en su emisor. Pero sólo son reversibles las *funciones.* Sólo la idea de *insustituibilidad* tiene en cuenta a las personas que desempeñan estas funciones. En un sentido, la insustituibilidad se presupone igualmente en la práctica del discurso, pero de otra forma que en la interlocución, a saber, respecto al anclaje del «yo» en uso [31]. Este anclaje hace que yo no abandone mi lugar y que no anule la distinción entre aquí y ahí, aunque en imaginación y en simpatía me coloque en el lugar del otro. Lo que el lenguaje enseña precisamente en cuanto práctica, todas las prácticas lo verifican. Los agentes y los pacientes de una acción son tomados en relaciones de intercambio que, como el lenguaje, conjugan reversibilidad de las funciones e insustituibilidad de las personas. Lo que la *solicitud* añade es la dimensión de valor que hace que cada persona sea *irreemplazable* en nuestro afecto y en nuestra estima. A este respecto, es en la experiencia del carácter irreparable de la pérdida del otro amado como conocemos, por la traslación de otro hacia nosotros mismos, el carácter irreemplazable de nuestra propia vida. Soy irreemplazable, en primer lugar para el otro. En este sentido, la solicitud responde a la estima del otro por mí mismo. Pero, si esta respuesta no fuera en cierto modo espontánea, ¿cómo no se reduciría la solicitud a un triste deber?

Finalmente, por encima de las ideas de reversibilidad de las funciones y de insustituibilidad de las personas —esta última idea elevada hasta la de irreemplazabilidad—, colocaré la *similitud*, que no es sólo patrimonio de la amistad, sino, como se ha dicho, de todas las formas inicialmente desiguales del vínculo entre sí mismo y el otro. La similitud es fruto del intercambio entre es-

[31] Cf. *supra*, segundo estudio, pp. 28-29.

tima de sí y solicitud por el otro. Este intercambio permite decir que no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro *como* a mí mismo. "Como a mí mismo" significa: tú *también* eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de estimar los fines de tu acción y, de este modo, estimarte a tí mismo como yo me estimo a mí mismo. La equivalencia entre el «tú también» y el «como a mí mismo» descansa en una confianza que podemos considerar como una extensión de la atestación en virtud de la cual creo que puedo y valgo. Todos los sentimientos éticos evocados anteriormente son propios de esta fenomenología del «tú también» y del «como a mí mismo», pues expresan perfectamente la paradoja incluida en esta equivalencia, la paradoja del intercambio en el lugar mismo de lo irreemplazable. De este modo, se convierten en equivalentes la estima del *otro como sí mismo* y la estima de *sí mismo como otro*[32].

III. ...EN INSTITUCIONES JUSTAS

En la noción misma del otro está implicado que el objetivo del bien-vivir incluya, de alguna manera, el sentido de la justicia. El otro es tanto el otro como el «tú». Correlativamente, la justicia es más extensa que el cara a cara.

Aquí están en juego dos aserciones: según la primera, el vivir-bien no se limita a las relaciones interpersonales, sino que se extiende a la vida de las *instituciones*. Según la segunda, la justicia presenta rasgos éticos que no están contenidos en la solicitud, a saber, esencialmente una exigencia de *igualdad*. La institución como punto de aplicación de la justicia, y la igualdad como contenido ético del sentido de la justicia: éstos son los retos de la investigación referida al tercer componente del objetivo ético.

De esta doble investigación resultará una determinación nueva del sí, la del cada uno: a cada uno su derecho.

[32] ¿Reside ahí el secreto del paradójico mandamiento: «Amarás a tu prójimo como a tí mismo»? Este mandamiento competiría a la ética más que a la moral, si, siguiendo a Rosenzweig en *L'Étoile de la rédemption*, pudiésemos considerar el mandato «Ámame,» que el amante dirige al amado, según se expresa en el Cantar de los Cantares, como anterior y superior a todas las leyes (Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, p. 210).

Por institución, entenderemos aquí la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica —pueblo, nación, región, etc.—, estructura irreducible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas en un sentido importante, que la noción de distribución permitirá aclarar después. La idea de institución se caracteriza fundamentalmente por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes. De este modo, somos llevados al *ethos* del que la ética toma su nombre. Una manera afortunada de subrayar la primacía ética del vivir-juntos sobre las restricciones vinculadas a los sistemas jurídicos y a la organización política es la de señalar, con Hannah Arendt, la distancia que separa el *poder-en-común* de la *dominación.* Recordamos que Max Weber, en su ordenación de los principales conceptos de la sociología, al comienzo de *Economía y sociedad*, había especificado a la institución política entre todas las instituciones por la relación de dominación, que distingue a los gobernantes y los gobernados[33]. Esta relación señala a la vez una *escisión* y una referencia a la *violencia* que derivan del plano moral sobre el que se establecerá el próximo estudio[34]. Más fundamental que la relación de dominación es la de poder-en-común. Según Arendt, el poder procede directamente de la categoría de acción en cuanto irreducible a las de trabajo y de obra: esta categoría reviste una significación política, en el sentido amplio del término, irreducible a «estatología», si subrayamos, por una parte, la condición de *pluralidad*[35] y, por otra, la de *concertación*[36].

[33] Ob. cit., cap. I, § 16, *Macht, Herrschaft.*

[34] En «Le métier et la vocation d'homme politique» (en *Le savant et le Politique*, trad. fr. de J. Freund, París, Plon, 1959; reed., UGE, col. «10/18», 1963; trad. cast. Madrid, Alianza), conferencia dirigida a jóvenes alemanes tentados por la no violencia tras el desastroso desenlace de la primera guerra mundial, Max Weber define así al Estado: «Una relación de dominación *[Herreschaft]* del hombre sobre el hombre fundada en la violencia legítima (es decir, en la violencia que es considerada como legítima)» (ob. cit., p. 101).

[35] «La acción, única actividad que pone en relación directamente a los hombres sin mediar los objetos ni la materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad», *La condition de l'homme moderne*, ob. cit., p. 15.

[36] «El *poder* corresponde a la aptitud del hombre para obrar, y a obrar de forma concertada. El poder no es nunca una propiedad individual; pertenece a un grupo y continúa perteneciéndole mientras este grupo no se divida» (*Du mensonge à la violence*, trad. fr. de G. Durand, París, Calmann-Lévy, 1972, p. 153). Y evoca después la *isonomía* según Pericles, la *civitas* romana, y también la experiencia de los sóviets, de los consejos obreros, la insurrección de Budapest, la primavera de Praga y los múltiples ejemplos de resistencia a la ocupación extran-

Mediante la idea de *pluralidad* se sugiere la extensión de las relaciones interhumanas a todos los que el cara a cara entre el «yo» y el «tú» deja fuera como terceros. Pero el tercero es, de entrada, sin juego de palabras, *tercero incluido* por la pluralidad constitutiva del poder. Así se impone un límite a cualquier intento de reconstruir el vínculo social sólo sobre la base de una relación dialogal estrictamente diádica. La pluralidad incluye terceros que nunca serán rostros. Se incluye así un alegato en favor del anónimo, en el sentido propio del término, dentro del más amplio objetivo de la verdadera vida [37]. Esta inclusión del tercero, a su vez, no debe limitarse al aspecto *instantáneo* del querer obrar juntos, sino desarrollarse en la *duración*. El poder recibe esta dimensión temporal precisamente de la institución. Y ésta no concierne sólo al pasado, a la tradición, a la fundación más o menos mítica, a todas las cosas que Arendt coloca bajo el título de la Autoridad, recordando a la *auctoritas* romana —*potestas in populo, auctoritas in senatu*—, concierne aún más al futuro, a la ambición de durar, es decir, no al pasar sino al permanecer. Éste era ya el propósito de Maquiavelo: ¿cómo arrancar las repúblicas a lo efímero? Es también una preocupación de Arendt [38]. ¿Cómo replica la *vita activa*

jera. Nada nostálgico, pues, en esta rehabilitación del poder de todos, contra no sólo la violencia, sino incluso contra la relación de dominación. Importa sólo el carácter no jerárquico y no instrumental de la relación de poder: «Es el apoyo popular el que da su poder a las instituciones de un país, y este apoyo no es más que la consecuencia natural del consentimiento *[consent]* que ha comenzado por dar origen a las leyes existentes» (*ibid.*, p. 150).

[37] Esta inclusión de la lejanía en el proyecto ético podía ser anticipada sobre la base de lo que se ha dicho anteriormente de las prácticas (oficios, juegos, artes); son, hemos dicho, interacciones reguladas; en este sentido, instituciones. Los patrones de excelencia que sitúan estas prácticas en la escala de la *praxis*, y así en la trayectoria del vivir-bien, implican de entrada una dimensión «corporativa», inseparable de la dimensión de tradicionalidad correlativa de la de innovación.

[38] En un prefacio a *La condition de l'homme moderne*, escrito en 1983, propongo interpretar el paso de la primera gran obra de Arendt, *Les origines du totalitarisme*, a *La condition de l'homme moderne*, a partir de la tesis de que el totalitarismo descansa en el mito según el cual «todo está permitido, todo es posible» —según el cual, pues, el maestro puede fabricar un hombre nuevo. Se trata, pues, de pensar las condiciones de un universo no totalitario: «Por tanto, el criterio más apropiado a la nueva investigación puede consistir en una evaluación de las diferentes actividades humanas desde el punto de vista temporal de su durabilidad» (Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, ob. cit., prefacio de Paul Ricoeur, p. 15). Esta aproximación no concierne sólo a lo político, sino a todas las categorías de las construcciones, incluida la tríada trabajo, obra, acción. El carác-

a la dura condición temporal de ser mortal? La acción, en su dimensión política, constituye el intento más importante de conferir la inmortalidad, a falta de eternidad, a cosas perecederas. Es cierto que el poder tiene su propia fragilidad, ya que existe mientras los hombres actúan juntos, y desaparece en cuanto se dispersan. En este sentido, el poder es el modelo de una actividad en común que no deja tras de sí ninguna obra, y, como la *praxis* según Aristóteles, agota su significación en su propio ejercicio. Sin embargo, la fragilidad del poder ya no es la vulnerabilidad bruta y desnuda de los mortales en cuanto tales, sino la fragilidad de segundo grado de las instituciones y de todos los asuntos que gravitan en torno a ellas.

La idea de *concertación* es más difícil de fijar, si no queremos entrar demasiado aprisa en el detalle de las estructuras institucionales propias de las diferentes esferas de actividad en común, como haremos con prudencia y parsimonia al término del próximo estudio. H. Arendt se limita a hablar de la acción pública como de un tejido *(web)* de relaciones humanas en cuyo seno cada vida humana despliega su breve historia. La idea de espacio público y la de publicidad que se vincula a él, nos son familiares desde la época de las Luces. Arendt las retoma con el título de «espacio público de aparición», en cuyo seno salen a la luz las actividades que hemos llamado prácticas. Pero la publicidad tomada en este sentido es, lo sabemos perfectamente, una tarea más que un dato. Hay que confesar, con la propia H. Arendt, que este estrato del poder caracterizado por la pluralidad y la concertación es, de ordinario, *invisible*, por estar recubierto por las relaciones de dominación, y que es hecho emerger sólo cuando está a punto de ser destruido y deja el campo libre a la violencia, como sucede en los grandes desastres históricos. Por eso, quizá sea razonable otorgar a esta iniciativa común, a este querer vivir-juntos, el estatuto de lo *olvidado*[39]. Por eso, este constitutivo fundamental sólo

ter consumible de los productos del trabajo revela su precariedad. La función del artificio resumida en la obra es la de ofrecer a los mortales una morada más duradera y más estable que ellos mismos (cf. *La Condition de l'homme moderne*, ob. cit., p. 171). En este sentido, el tiempo del trabajo es paso; el de la obra, duración. La acción encuentra, finalmente, su estabilidad en la coherencia de una historia narrada que dice el «quién» de la acción.

[39] P. Ricoeur, «Pouvoir et violence», en *Ontologie et politique. Hannah Arendt*. París, Tierce, 1989, pp. 141-159.

se deja discernir en sus irrupciones discontinuas en lo más vivo de la historia sobre la escena política. Por eso también, no nos acordamos, en la rutina de los días, más que de esta aumentación, que constituye la autoridad, de la que quizá no hablamos hoy más que en el pasado[40].

Por evasivo que sea el poder en su estructura fundamental; por débil que sea sin la ayuda de una autoridad que lo articule en unos cimientos cada vez más antiguos, es él, en cuanto querer obrar y vivir juntos, el que aporta al objetivo ético el punto de aplicación de su indispensable tercera dimensión: la *justicia*.

El sentido de la justicia ¿concierne al plano ético y teleológico, y no al moral y deontológico? La obra de Rawls, de la que hablaremos en el próximo estudio, ¿no es, de un extremo al otro, la verificación de que la idea de justicia puede repensarse en una línea kantiana, por tanto fundamentalmente deontológica, y en oposición a *una* tradición teleológica, encarnada por el utilitarismo? No se puede negar que la reconstrucción hecha por Rawls de la idea de justicia se inscribe en una perspectiva antiteleológica. Pero la idea de justicia se vincula a una teleología distinta de la de los utilitaristas de lengua inglesa. Una teleología que viene a recordar oportunamente el uso del término «virtud» en la declaración preliminar de *Teoría de la justicia* según la cual «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento[41]».

A mi entender, lo *justo* comprende dos aspectos: el de lo *bueno*, del que señala la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones; y el de lo *legal*, el sistema judicial que confiere a la ley coherencia y derecho de restricción[42]. En el presente estudio, nos referiremos únicamente al primer aspecto.

[40] En el ensayo consagrado al concepto de autoridad (en *La crise de la culture*, trad. fr. de *Between Past and Future*, París, Gallimard, 1972), H. Arendt recuerda que ésta remite a algunos acontecimientos fundadores más o menos mitificados. Pero, en realidad, apenas se conoce sociedad que no se refiera a tales acontecimientos fundadores. Así, la *auctoritas* constituye, aún en nuestros días, el aumento *(augere)* que el poder saca de la energía transmitida de estos comienzos.

[41] J. Rawls, *A Theory of Justice*,Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1971; trad. fr. C. Audard, *Théorie de la justicie*, París, Éd. du Seuil, 1987, p. 29; trad. esp. María Dolores González, *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979, p. 19.

[42] El término «*droit*», en francés, abarca dos usos; se habla de un hombre recto y de su rectitud, en un sentido no jurídico; y se habla también del derecho como de una disciplina que se llama por otra parte ley *(law school)*.

Dos razones legitiman la empresa. Por una parte, el origen cuasi inmemorial de la idea de justicia, su emergencia fuera del patrón mítico de la tragedia griega, la perpetuación de sus connotaciones divinas hasta en las sociedades secularizadas, atestiguan que el sentido de la justicia no se agota en la construcción de los sistemas jurídicos, que aquél, no obstante, suscita continuamente. Por otra parte, a la idea de justicia la llamamos mejor *sentido* de la justicia, en el plano fundamental en que nos movemos aquí. Sería mejor decir sentido de lo justo y de lo injusto, pues somos sensibles, ante todo, a la injusticia: «¡Injusto! ¡Qué injusticia!», exclamamos. Penetramos en el campo de lo injusto y de lo justo precisamente mediante la denuncia. E incluso en el plano de la justicia instituida, ante los tribunales de justicia, seguimos actuando como «denunciantes» y como «querellantes». El sentido de la injusticia no es sólo más punzante, sino más perspicaz que el sentido de la justicia, pues la justicia es, de ordinario, lo que falta, y la injusticia lo que impera. Y los hombres poseen una visión más lúcida de lo que falta en las relaciones humanas que del modo recto de organizarlas. Por eso, incluso en los filósofos, es la injusticia la que primero pone en marcha el pensamiento. Un testimonio de ello son los *Diálogos* de Platón y la ética aristotélica, y su preocupación por citar al mismo tiempo lo injusto y lo justo.

¡Aristóteles! Quizá se objetará a nuestro intento de alistarlo en nuestra causa que, si pudo colocar la justicia en el campo de las virtudes, y por tanto de la ética en el sentido teleológico que atribuimos a este término, es porque aplica a las transacciones directas de hombre a hombre su definición inicial —su esbozo, como él dice— tomada del sentido común y de las ideas recibidas (*endoxa*): «Vemos que todos están de acuerdo en llamar *justicia* a la disposición *[hexis]* en virtud de la cual los hombres practican las acciones *[práxeis]* justas, obran justamente y quieren lo justo» (*Ética a Nicómaco*, trad. María Araújo y Julián Marías, V, 1, 1129 a 6-9). Y, para afianzar mejor la justicia en el plano de las virtudes, busca qué *mesotés* —qué término medio, qué justa medida— entre dos extremos, asigna a la justicia un lugar entre las virtudes filosóficamente reflexivas. Ahora bien, la *mesotés* es el rasgo racional común a todas las virtudes de carácter privado o interpersonal. Pero debemos responder que son los rasgos propios de la *mesotés*, por los que lo justo se distingue de lo injusto, los que hacen pasar sin transición desde el plano interpersonal al plano institucional.

En efecto, la decisión metodológica más importante tomada por Aristóteles, al comienzo de su capítulo sobre la justicia (*ibid.*, V), es la de distinguir claramente la amplia polisemia de lo justo y de lo injusto[43].

La intersección entre el aspecto privado y el aspecto público de la justicia distributiva se deja reconocer en todas las fases del análisis.

En primer lugar, Aristóteles considera el ámbito, que él circunscribe como una «parte» *(meros)* del campo «total» *(holos)* de las acciones prescritas por las leyes *(nómima)*. En este plano englobador, el lazo institucional está fuera de duda en cuanto que es la ley positiva la que define la legalidad. Aquí, ética y política se vuelven a cruzar[44]. Por consiguiente, la virtud «parcial» a la que se limita Aristóteles, es tan ético-política como la virtud total que la engloba.

Otra razón para considerar como indispensable la mediación institucional: el vicio de querer tener cada vez más —la *pleonexía*— y la desigualdad se determinan siempre precisamente en relación con bienes exteriores y precarios, en relación con la prosperidad y con la adversidad. Pero estos bienes y estos males adversos son precisamente bienes y cargas que hay que compartir y repartir. Es este compartir el que no puede dejar de pasar por la

[43] «Ahora bien, parece que la justicia y la injusticia tienen varios sentidos, pero, por ser estos próximos, su homonimia pasa inadvertida, no como cuando los sentidos están alejados, donde es más evidente» (*Ética a Nicómaco*, V, 2, 1129 a 26-27). Se toma como guía, en primer lugar, la homonimia de lo injusto: «Parece que es injusto el transgresor de la ley, y el codicioso, y el que no es equitativo» (*ibid.*, 32). Pero, cuando se pasa de lo injusto a lo justo, sólo queda ya la observación de la ley y el respeto por la legalidad. Pasando del agente a la acción, se dirá: «Por consiguiente, lo justo es lo legal y lo equitativo, y lo injusto, lo ilegal y lo no equitativo» (*ibid.*, a 35-b 1). Así, ser codicioso y transgredir la ley tienen una parte común que es precisamente la *anisotés* —la no equidad— del *pleonoktês* —del ávido, del codicioso. Del ávido se dice «que es transgresor de la ley, pues la no equidad es una noción que abarca las dos cosas y les es común» *(ibid.*, 1129 b 10). Queda, pues, la homonimia de la conformidad a la ley y de la igualdad.

[44] «Las leyes se refieren a todas las cosas, proponiéndose lo que conviene en común a todos [...]; de modo que, en un sentido, llamamos justo a lo que es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política» (V, 3, 1129 b 14-18). Además, hay que destacar que Aristóteles llama «justicia total» a la conformidad a la ley, en el sentido de que la ley ordena también cumplir los actos conformes a todas las demás virtudes; la justicia se convierte así en el *pros'héteron*, la relación con otro, de todas las virtudes (*ibid.*, 1. 26-31).

institución. En realidad, la primera especie de la justicia particular se define muy exactamente por una operación *distributiva* que implica a la comunidad política, ya se trate de distribuir «honores, o riquezas u otras ventajas que se repartan entre los miembros de la comunidad política» (V, 5, 1130 b 30-33)[45].

¿Reprocharemos a Aristóteles el haber limitado en exceso el campo de la justicia al definirla como justicia distributiva? A mi entender, en este estadio de nuestro análisis, es preciso otorgar al término de distribución su mayor flexibilidad, a saber, aportar el elemento de distinción que falta a la noción de querer actuar juntos[46]. Es este aspecto de distinción el que pasa al primer plano con el concepto de *distribución* que, desde Aristóteles a los medievales y a John Rawls, está vinculado estrechamente al de justicia. Este concepto no debe ser limitado al plano económico, como complemento del de producción. Designa un rasgo fundamental de todas las instituciones, en la medida en que éstas regulan el reparto de funciones, de tareas, de ventajas e inconvenientes entre los miembros de la sociedad. El propio término de repartición merece atención: expresa la otra cara de la idea de compartir; la primera es el hecho de tomar parte en una institución; la segunda sería la de la distinción de las partes asignadas a cada uno en el sistema de distribución. «Tener parte en» es una cosa; «recibir una parte» es otra. Y las dos están íntimamente relacionadas. Pues se puede decir que los tenedores de partes participan en la sociedad considerada, según la expresión de Rawls, como una empresa de cooperación, precisamente en cuanto que las partes distribuidas están coordinadas entre sí. A mi entender, era preciso introducir en este estadio de nuestro análisis el concepto de distribución, para garantizar la transición entre nivel interpersonal y nivel de sociedad en el interior del objetivo ético. La importancia del concepto de distribución reside en que absuelve a los dos protagonistas de

[45] No diremos nada aquí sobre la justicia correctiva, de la que Aristóteles dice que se refiere a las transacciones privadas, ya voluntarias (compra, venta, préstamo), ya involuntarias (daños de todo tipo y actos de venganza). La mediación institucional no está ausente, pero es indirecta, ora la ley determine el daño, ora los tribunales resuelvan los conflictos. Así, la *relación con otro* es el vínculo que permanece pese a la homonimia de los términos «justo» e «injusto» (V, 5, 1130 b 1).

[46] Ya habíamos encontrado este peligro de ceder a la tendencia a la fusión de la relación con otro cuando oponíamos, en el plano interpersonal, la idea de simpatía a la de fusión emocional, siguiendo a Max Scheler.

un falso debate sobre la relación entre individuo y sociedad, sin dar la razón a uno más que a otro. En la línea del sociologismo de Durkheim, la sociedad es siempre más que la suma de sus miembros; del individuo a la sociedad, no hay continuidad. Inversamente, en la línea del individualismo metodológico, los conceptos clave de la sociología no designan nada más que la probabilidad de que los individuos se conduzcan de cierta manera[47]. Mediante la idea de probabilidad se elude cualquier cosificación, y, en definitiva, cualquier ontología de las entidades sociales. La concepción de la sociedad como sistema de distribución trasciende los términos de la oposición. La institución en cuanto regulación de la distribución de las funciones, por tanto en cuanto sistema, es mucho más y otra cosa distinta que los individuos portadores de funciones. Con otras palabras, la relación no se reduce a los términos de la relación. Pero una relación no constituye tampoco una entidad suplementaria. Una institución considerada como regla de distribución sólo existe en cuanto que los individuos toman parte en ella. Y esta participación, en el sentido de "tomar parte', se presta a los análisis probabilistas que no tienen otro punto de aplicación que los comportamientos individuales. No es objeto del presente estudio adentrarse más en la discusión epistemológica. Esta breve incursión en un campo que no es el mío sólo tenía por finalidad consolidar la única idea que importa a nuestra investigación, a saber, que el tener en cuenta la institución pertenece al objetivo ético tomado según toda su amplitud. No era necesario levantar un muro entre el individuo y la sociedad, impidiendo cualquier transición desde el plano interpersonal al plano de la sociedad. Una interpretación distributiva de la institución contribuye a derribar este muro y garantiza la cohesión entre los tres componenetes individuales, interpersonales y de sociedad de nuestro concepto de objetivo ético.

Una vez precisado el ámbito ético-jurídico del análisis, puede darse un nombre al núcleo común a la justicia distributiva y a la

[47] Hemos encontrado anteriormente (p. 203) la definición de dominación concentrada en el Estado, realizada por Max Weber: «Una relación del hombre sobre el hombre fundada en la violencia legítima (es decir, en la violencia que es considerada como legítima)». Se inscribe en una serie de definiciones en las que la idea de probabilidad (*chance*, en alemán) exime siempre de introducir entidades distintas de los individuos.

justicia reparadora. Este núcleo común es la *igualdad* (*isotés*). Correlativamente, lo injusto, citado a menudo antes que lo justo, tiene como sinónimo lo *desigual*. Lo que condenamos y deploramos es lo desigual. Aristóteles continúa así una gran tradición griega, y más concretamente ateniense, representada principalmente por Solón y Pericles. Pero el rasgo genial —doble rasgo, en verdad— es el de haber dado un contenido filosófico a la idea recibida de la tradición. Por un lado, Aristóteles encuentra en lo igual el carácter de término medio entre dos extremos, que traslada de virtud en virtud. En efecto, allí donde hay reparto, puede haber «demasiado» y «no lo suficiente». Lo injusto es tomar demasiado en términos de ventajas (y volvemos a encontrar la *pleonexía*, el querer tener más) o no lo suficiente en término de cargas[48]. Por otro lado, delimita cuidadosamente el tipo de «término medio», a saber, la *igualdad proporcional*, que define la justicia distributiva. La igualdad aritmética no es conveniente; esto según él, se basa en la naturaleza de las personas y de las cosas compartidas. Por un lado, las personas tienen, en una sociedad antigua, partes desiguales *(axia)*, vinculado a méritos desiguales, que, por otra parte, las diversas constituciones definen de diferente modo; por otro, las partes mismas son, fuera de justicia, desiguales: se debería decir susceptibles de un reparto salvaje, como en la guerra y el pillaje. La justicia distributiva consiste entonces en igualar dos relaciones, siempre entre una persona y un mérito. Descansa, pues, en una relación de proporcionalidad de cuatro términos: dos personas y dos partes[49].

Aristóteles planteaba así el temible problema, que Rawls retomará como si nada se hubiese hecho, de justificar cierta idea de igualdad sin salir fiador del igualitarismo. Nuestro problema no está en saber si la igualdad puede definirse siempre como término medio, y si la idea de igualdad proporcional no es un nido de dificultades inextricables; se trata, más bien, de recoger la fuerza con-

[48] El término medio «es lo igual, porque en toda acción en la que se da lo más y lo menos, se da también lo igual. Por tanto, si lo injusto es desigual, lo justo es igual, cosa que, sin necesidad de razonamiento, todos admiten» (*Ética a Nicómaco*, V, 6, 1131 1 12-13). El recurso a la opinión común sigue siendo una constante en Aristóteles. No lo será menos en Kant, como diremos en el estudio siguiente. Por eso, hablamos del sentido de la justicia.

[49] «Lo justo es, pues, una proporción (...). La proporción es una igualdad de razones y requiere, por lo menos, cuatro términos» (*ibid.*, V, 6, 1131 a 29-32).

vincente y duradera de la unión entre justicia e igualdad. Término medio e igualdad proporcional no son, en este aspecto, más que procedimientos secundarios para «salvar» filosófica y éticamente la igualdad.

La *igualdad*, cualquiera que sea el modo como la maticemos, *es a la vida en las instituciones lo que la solicitud a las relaciones interpersonales*. La solicitud da como compañero del sí un otro que es un rostro, en el sentido profundo que Emmanuel Lévinas nos ha enseñado a reconocerle. La igualdad le da como compañero un otro que es un *cada uno*. En este sentido, el carácter distributivo del «cada uno» pasa del plano gramatical, en el que lo encontramos desde el comienzo del prefacio, al plano ético. Por eso, el sentido de la justicia no cercena nada a la solicitud; la supone, en la medida en que considera a las personas como irreemplazables. En cambio, la justicia acrecienta la solicitud, en cuanto que el campo de aplicación de la igualdad es toda la humanidad.

No hay duda que cierto equívoco, ya percibido con la introducción de la idea de distribución, afecta profundamente a la idea de justicia. La idea de partes justas remite, por un lado, a la de una pertenencia que va hasta la idea de un infinito *endeudamiento recíproco*, que no deja de recordar el tema levinassiano del rehén; por otro lado, la idea de partes justas conduce, en la mejor hipótesis, a la que encontraremos nuevamente en Rawls, de un desinterés recíproco por los intereses mutuos: en la peor hipótesis, lleva nuevamente a la idea —también levinassiana— de separación.

OCTAVO ESTUDIO

EL SÍ Y LA NORMA MORAL

De la tesis propuesta al comienzo del estudio anterior, sólo se ha desarrollado con cierta amplitud la primera de las tres proposiciones que la componen: la afirmación de primacía de la ética sobre la moral. Así hemos construido, basándonos sólo en el predicado «bueno», las tres fases de un discurso que va desde la intencionalidad de la vida buena, en el sentido de la justicia, pasando por la solicitud. A esta estructura tripartita del predicado «bueno» aplicado a las acciones, ha correspondido, por vía reflexiva, la estructura homóloga de la *estima de sí*. Incumbe al presente estudio la tarea de justificar la segunda proposición, a saber, que es necesario someter la intencionalidad ética a la prueba de la norma. Quedará por mostrar de qué manera los conflictos suscitados por el formalismo, estrechamente solidario del momento deontológico, llevan de la moral a la ética, pero a una ética enriquecida mediante el paso por la norma y enraizada en el juicio moral en situación. El presente estudio va a centrarse precisamente en el vínculo entre *obligación* y *formalismo*, no para denunciar apresuradamente las debilidades de la moral del deber, sino para decir su grandeza, tan lejos como pueda llevarnos un discurso cuya estructura tripartita será un calco exacto de la estructura de la intencionalidad ética.

En la primera etapa de nuestro nuevo recorrido, el objetivo de la «vida buena» será sometido a la prueba de la norma sin tener en cuenta la estructura dialógica de la propia norma. Esta estructura estará en el centro de la segunda etapa, como reflejo de la solicitud que designa la relación original, en el plano ético, de sí con el otro distinto de sí. En la tercera etapa, desarrollaremos nuestra investigación sobre el sentido de la justicia, en el momento en que éste se convierte en regla de justicia, bajo la égida del formalismo moral que va desde las relaciones interpersonales a las sociales y a las instituciones que sirven de base a estas últimas. De ello resulta que el respeto de sí, que responde en el plano moral a la estima de

sí del plano ético, sólo alcanzará su significación plena al término de la tercera etapa, cuando el respeto de la norma se haya desplegado en respeto del otro y de «sí mismo como otro», y que éste se haya extendido a cualquiera que tenga derecho a esperar su justa parte en un reparto equitativo. El respeto de sí tiene la misma estructura compleja que la estima de sí. El respeto de sí es la estima de sí bajo el régimen de la ley moral. Por eso, su estructura triádica es homóloga de la estima de sí.

I. LA INTENCIONALIDAD DE LA «VIDA BUENA» Y LA OBLIGACIÓN

Demorar el examen del momento dialógico de la norma no significa que hagamos preceder de cualquier solipsismo moral la reciprocidad de las personas. El sí mismo —debemos recordarlo— no es el yo. Se trata más bien de aislar el momento de *universalidad* que, como ambición o pretensión —hablaremos de ello en el próximo estudio—, señala la puesta a prueba, por la norma, del deseo de vivir bien. Correlativamente, el sí, en el plano reflexivo, se fundará en la misma universalidad. Existen buenas razones para reprochar su carácter abstracto a una investigación de la norma que hace acepción de personas: es precisamente esta abstracción la que nos llevará de la primera a la segunda configuración de la norma. En cambio, no se puede hacer a esta abstracción solidaria de cualquier punto de vista *egológico*. En este estadio, lo universal no es, en realidad, ni vosotros ni yo.

Sin negar, en absoluto, la ruptura operada por el formalismo kantiano respecto a la gran tradición teleológica y eudemonista, es apropiado señalar, por una parte, los rasgos por los que esta última tradición se orienta hacia el formalismo y, por otra, aquellos por los que la concepción deontológica de la moral sigue estando vinculada a la concepción teleológica de la ética.

Tratándose de las anticipaciones del universalismo implícitas a la perspectiva teleológica, ¿se puede decir que el establecimiento, por parte de Aristóteles, de un criterio común a todas las virtudes —la *mesotés*, el término medio, la «mediedad»— adquiere retrospectivamente el sentido de un comienzo de universalidad? Y cuando nosotros mismos, siguiendo la huella de Aristóteles, hemos

dado como objeto de la estima de sí *capacidades* tales como la iniciativa de la acción, la elección por razones, la estimación y la valoración de los fines de la acción, ¿no hemos dado implícitamente un sentido universal a estas capacidades, como aquello *en virtud de lo cual* las consideramos estimables, y a nosotros mismos por añadidura [1]? De un modo semejante, cuando hemos reconocido, siguiendo a Heidegger, en la *calidad de mío*, un carácter asignado «en cada caso» al sí, ¿no designa este «en cada caso» el rasgo que se puede llamar universal, gracias al cual se puede escribir: *das Dasein, das Selbst*? No se discute que el aspecto universal de lo que llamamos, sin embargo, existenciarios no cuestione la distinción entre dos entidades, la del *ipse* y la del *idem*: precisamente en virtud de estos universales —los existenciarios—, decimos *en calidad de qué* el *ipse* se distingue del *idem* o, equivalentemente, en calidad de qué el *¿quién?* es digno de estima.

Si la ética se orienta hacia el universalismo mediante los rasgos que acabamos de recordar, la obligación moral tampoco carece de lazos en el objetivo de la «vida buena». Este anclaje del momento deontológico en la intencionalidad teleológica se hace evidente por el lugar que ocupa en Kant el concepto de buena voluntad en el umbral de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: «Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción *[ohne Einschränkung]*, a no ser tan solo una *buena voluntad*» [2].

[1] La teoría moral de Alan Gewirth, en *Reason and Morality* (Chicago University Press, 1978), descansa en la explicitación de la dimensión universal vinculada al reconocimiento de estas capacidades en cada uno. Si habla aquí de rasgos «genéricos», no es en consideración a la clasificación por géneros y especies, sino para designar el carácter universal de las capacidades *por las que* nos reconocemos miembros del género humano —o de la especie humana—, en un sentido único de los términos «género» y «especie».

[2] *Fondaments de la métaphysique des moeurs* (AK. 393, trd. fr. de V. Delbos, revisada y modificada por F. Alquié *en Oeuvres philosophiques*, ob. cit., t. II, 1985, p. 250; trad. cast. de M. García Morente, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, 8ª ed.). Se observarán las múltiples apariciones de los términos «estima», «estimar», «estimable», en la primera sección de la *Fundamentación*, siempre relacionados con la buena voluntad. Estos términos expresan no sólo su anclaje en la tradición teleológica, sino también en la experiencia moral ordinaria; como en Aristóteles, la filosofía moral de Kant no parte de la nada; su tarea no es la de inventar la moral, sino la de extraer el *sentido*

En esta declaración preliminar están incluidas dos afirmaciones que preservan cierta continuidad entre el punto de vista deontológico y la perspectiva teleológica, pese a la ruptura significativa de la que hablaremos después. En primer lugar, se entiende que «bueno moralmente» significa «bueno sin restricción», es decir, sin tener en cuenta las condiciones interiores y las circunstancias exteriores de la acción; mientras que el predicado «bueno» conserva la huella teleológica, la reserva «sin restricción» anuncia la exclusión de todo lo que puede quitar al uso del predicado «bueno» su sello moral [3]. Segunda afirmación: en lo sucesivo, el portador del predicado «bueno» es la *voluntad.* También aquí se preserva cierta continuidad con la perspectiva ética: se puede homologar el concepto kantiano de voluntad con el poder de establecer un comienzo en el curso de las cosas, de determinarse por razones, poder que, como hemos dicho, es el objeto de la estima de sí. Pero la voluntad ocupa en la moral kantiana el lugar que el deseo razonable ocupaba en la ética aristotélica: el deseo se reconoce en su objetivo, la voluntad en su relación con la ley [4]; ella es la razón de la pregunta: «¿Qué debo hacer?» En una terminología más próxima a nosotros, se diría que el querer se expresa en actos de discurso propios de la familia de los *imperativos*, mientras que

del *hecho* de la moralidad, como É. Weil dice de la filosofía kantiana en su conjunto; *cf.* Éric Weil, *Problèmes kantiens*, París, Vrin, 1970, «Sens et fait», pp. 56-107.

[3] Otfried Höffe, en su *Introduction à la philosophie pratique de Kant (la morale, le droit et la religion)* (tr. fr. de F. Rüegg y S. Gillioz, Friburgo, Albeuve, Suiza, Castella, 1985), califica de «metaética» a esta primera afirmación que hace del concepto del bien sin restricción «la condición necesaria y suficiente para determinar definitivamente la cuestión del bien» (p. 59). Llamaré simplemente ética a esta declaración preliminar, para subrayar su vínculo con el objetivo ético. Además, O. Höffe tiene razón en subrayar que la idea normativa de bueno sin restricción es de tal amplitud que abarca los dos campos yuxtapuestos de la *praxis* personal, a la que se limita la *Fundamentación* y la *Crítica de la razón práctica*, y de la *praxis* pública, de la que se habla sólo en la parte de la *Metafísica de las costumbres* consagrada a la *Doctrina del derecho*. Volveremos sobre esto en la sección «justicia» de este estudio.

[4] La definición que Kant hace de la voluntad, en su sentido más general, lleva el sello de esta referencia a la norma; a diferencia de los fenómenos naturales que ejemplifican leyes, la voluntad es la facultad de obrar «según la *representación* de las leyes» (*Fundamentación...*, trad. Delbos [IV, 412], p. 274); la definición es característica del estilo que recorre toda la obra de Kant, como observa Simone Goyard-Fabre al comienzo de su obra *Kant et le problème du droit*, París, Vrin, 1975.

las expresiones verbales del deseo —incluida la felicidad— son actos de discurso de tipo *optativo*.

Hemos penetrado en la problemática kantiana por la puerta real de la universalidad. Pero esta problemática no basta, por sí sola, para caracterizar una moral de obligación. A la idea de universalidad está inseparablemente unida la de *restricción*, característica de la idea de *deber*, en virtud de las limitaciones que caracterizan a una voluntad finita. En efecto, por su constitución fundamental, la voluntad no es más que la razón práctica, común, en principio, a todos los seres racionales; por su constitución finita, está empíricamente determinada por inclinaciones sensibles. De ello se deduce que el vínculo entre la noción de buena voluntad —puerta de acceso a la problemática deontológica— y la de una acción hecha por deber es tan estrecho que las dos expresiones se convierten en sustituibles mutuamente [5]. Una voluntad buena sin restricción es, en principio, una voluntad sometida constitucionalmente a limitaciones. Para ésta, lo bueno sin restricción reviste la forma del deber, del imperativo, de la restricción moral. Todo el proceso crítico consiste en remontar desde esta condición finita de la voluntad hasta la razón práctica concebida como autolegislación, como *autonomía*. Sólo en esta fase, el sí habrá encontrado el primer fundamento de su estatuto moral, sin prejuicio de la estructura dialógica que, sin añadírsele desde el exterior, despliega su sentido en la dimensión interpersonal.

De este lado de esta cumbre, la reflexión moral es una paciente

[5] «Para desarrollar el concepto de una voluntad digna de ser estimada por sí misma, de una voluntad buena sin ningún propósito ulterior», hay que « considerar el concepto de *deber*, que contiene el de una voluntad buena, si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos, los cuales, sin embargo, lejos de ocultarlo y hacerlo incognoscible, más bien por contraste lo hacen resaltar y aparecer con mayor claridad» (*Fundamentación*..., trad. de García Morente [IV, 397], pp. 32-33). Aquí es donde se realiza la ruptura entre la crítica y el sentido moral ordinario: «Sin embargo, en esta idea del valor absoluto de la mera voluntad, sin que entre en consideración ningún provecho al aplicarla, hay algo tan extraño que, prescindiendo de la conformidad en que la razón vulgar misma está en ella, tiene que surgir la sospecha de que acaso el fundamento de todo esto sea meramente una sublime fantasía y que quizá hayamos entendido falsamente el propósito de la naturaleza, al darle a nuestra voluntad la razón como directora. Por lo cual, vamos a examinar *[Prüfung]* esa idea desde este punto de vista» (*Fundamentación*..., trad. M. García Morente [IV, 394-395], p. 29). Esta idea de *examinar*, de *poner a prueba*, va a ser el hilo conductor de nuestra reconstrucción de la moral de la obligación.

puesta a prueba de los candidatos al título de «bueno» sin restricción y, por implicación, en virtud del estatuto de una voluntad finita, al título de categóricamente imperativo. Por tanto, el estilo de una moral de obligación puede caracterizarse por la estrategia progresiva de distanciación, de depuración, de exclusión, a cuyo término la voluntad buena sin restricción se igualará a la voluntad autolegisladora, según el principio supremo de autonomía.

Si abordamos esta estrategia desde el punto de vista de lo que se deja de lado así, deben distinguirse varias fases. En la primera, la inclinación, signo de finitud, sólo se deja de lado debido a su inadecuación puramente epistémica respecto al criterio de universalidad. Es importante, para la discusión posterior, separar la impureza *empírica* de la inclinación, de la pertinacia y, por tanto, de la desobediencia virtual, que explican el carácter de restricción del imperativo moral. Ambas problemáticas, la de la universalidad y la de la restricción, no se distinguen fácilmente, debido a la constitución finita de la voluntad. Pero podemos, al menos, *concebir* un modo de determinación subjetiva que no lleve la marca del antagonismo entre la razón y el deseo. Por tanto, no se vincularía ninguna reprobación a la suspensión de la inclinación: sólo su carácter empírico la descalificaría. Esta fase puede aislarse perfectamente en el proceso kantiano. Corresponde a la sumisión de las máximas de la acción a la *regla de universalización* [6]. En efecto, las inclinaciones pueden ponerse a prueba únicamente mediante estas máximas, es decir, mediante «proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad a cuya determinación subordinan diversas reglas prácticas» [7]. Efectivamente, ¿cómo podría yo saber si, en el curso de la acción, la estima de una cosa es adecuada a la estima absoluta de la buena voluntad, sino planteando la pregunta: es universalizable la máxima de mi acción? La mediación ofrecida así por la máxima supone que, en la presentación de un proyecto de alguna amplitud por parte de la voluntad, se incluya potencialmente una *pretensión de universalidad* que precisamente

[6] Según la feliz expresión de O. Höffe, en su importante análisis de la máxima en cuanto «objeto de la universalización» (ob. cit., pp. 82-102), las máximas son las regularidades que el agente mismo constituye al hacerlas suyas.

[7] *Crítica de la razón práctica*, tr. fr. de F. Picavet, París, PUF, 1949, 1965 4ª ed., [V, 19], p. 17; tr. esp. Emilio Miñana y Villagrasa, y M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, 4ª ed.) Citaremos *C. R. Pr.* Cf. igualmente Kant, *Oeuvres philosophiques*, ed. Alquié, ob. cit., t. II, p. 627.

la regla de universalización viene a poner a prueba[8]. Hay que confesar que, así caracterizada, la noción de máxima no tiene precedente en la tradición teleológica, pese a las huellas de universalismo que hemos observado anteriormente. En efecto, no es la pretensión de universalidad, sino la teleología interna la que, en Aristóteles, primero, caracterizaba a la noción de «deseo racional», y luego, en nuestros propios análisis de la *praxis*, a las nociones de prácticas, de planes de vida y de unidad narrativa de una vida. Es cierto que estas últimas nociones pueden transcribirse de nuevo en el vocabulario de la máxima, gracias a su parentesco con el carácter de generalidad de la máxima en el plano de una fenomenología de la *praxis*; pero es la *prueba de universalización* la que da a la máxima su significación específica, al mismo tiempo que esta prueba define por vez primera el formalismo, como lo atestigua la formulación más general del imperativo categórico: «Obra únicamente según la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que ella se convierta en una ley universal» (*Fundamentación*...trad. Delbos [IV, 421], p. 285). En esta fase, ninguna pertinacia de la inclinación hace evidente la inadecuación de la *pretensión* de universalidad vinculada a la máxima respecto a la *exigencia* de universalidad inscrita en la razón práctica[9].

Es con el segundo y tercer grado de la escisión cuando una moral de la obligación asume los rasgos que la oponen más radicalmente a una ética fundada en el objetivo de la «vida buena». En el análisis que precede, hemos aislado el aspecto universal del aspecto limitador del deber, pese a su estrecha unión en la estructura de una voluntad finita, es decir, empíricamente determinada. El aspecto limitador merece, a su vez, un examen distinto, en cuanto que él determina la forma del *imperativo* asumido por la regla de la universalización. Considerado desde el punto de vista de la teoría de los actos de discurso, el imperativo plantea un problema específico: además de las condiciones de éxito (¿se ha emitido efectivamente una orden de acuerdo con las convenciones que la autorizan?), los actos de discurso son sometidos a condiciones de

[8] Sobre la noción kantiana de máxima, *cf.*, además de O. Höffe, a B. Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, París, Éd. du Seuil, 1973, pp. 137-139 y *passim*.

[9] Discutiremos en el estudio siguiente este privilegio otorgado por Kant a la regla de universalización y la versión estricta que da de ella en términos exclusivos de no-contradicción.

satisfacción (¿a esta orden le ha seguido la *obediencia* o no?) [10]. Esta relación entre orden y obediencia marca la nueva diferencia entre la norma moral y el objetivo ético. Es de destacar que, en el lenguaje ordinario, esta especie de acto de discurso exige un locutor y un «alocutor» distintos: uno manda; el otro está obligado a obedecer en virtud de la condición de satisfacción del imperativo. Kant ha interiorizado esta situación colocando en el mismo sujeto el poder de mandar y el de obedecer o desobedecer. Por tanto, la inclinación se halla definida por su poder de desobediencia. Kant asimila este poder a la pasividad inherente a la inclinación, que le hace llamar «patológico» al deseo [11].

Es difícil, en este punto, no retomar la acusación clásica de rigorismo, según la cual Kant consideraría el deseo como intrínsecamente hostil a la racionalidad [12]. Se puede resistir hasta cierto punto esta acusación haciendo pasar, como hace Kant, la línea de división en el interior mismo de la familia de los imperativos, y distinguiendo, como se sabe, entre el imperativo categórico y los imperativos simplemente hipotéticos, los de la habilidad y los de la prudencia. Esta distinción se revela como exactamente homóloga de la introducida por el criterio de universalización. Si se admite que la forma imperativa es exigida por la estructura de una voluntad finita, entonces el imperativo categórico es el imperativo que ha pasado con éxito la prueba de la universalización.

La novedad introducida por el carácter de restricción de la obligación sólo es enunciada formalmente por los primeros *Teoremas* y los dos *Problemas* de la *Analítica de la razón pura práctica*.

[10] Sobre la distinción entre condiciones de éxito y condiciones de satisfacción, *cf.* Daniel Vanderveken, *Les actes de discours*, Lieja, Bruselas, Mariaga, 1988.

[11] «En la voluntad afectada patológicamente de un ser racional, puede tener lugar un conflicto *[Widerstreit]* de las máximas frente a las leyes prácticas conocidas por él mismo» (*C. R. Pr.*, trad. fr. F. Picavet, cap. I, § 1, escolio [V, 19], p. 17; trad. cast. Emilio Miñana y Villagrasa, y M. García Morente; *cf.* ed. Alquié, t. II, pp. 627-628).

[12] En efecto, Kant parece situarse cerca de Platón, que distingue entre la parte del alma que manda, por ser racional, y la que, por ser irracional, es capaz de rebelión. No hay nada, hasta el *thymos* platónico, situado en el medio, que no tenga su paralelo en el análisis kantiano del acto voluntario, que, a su vez, se divide entre la voluntad determinada por la ley *(Wille)* y la voluntad capaz de dudar *entre* la ley y el deseo, y que, por ello, está colocada en la posición de árbitro entre los dos: lo que significa exactamente el *arbitrium*, convertido en Kant en *Willkühr*, que habría que traducir simplemente por «albedrío».

Aquí se hace teoría precisamente lo que el imperativo categórico excluye: la motivación propia de los otros imperativos [13]. Así se supera un segundo umbral de formalismo: no se olvida la mediación por las máximas, sino que las máximas subjetivas son llevadas en bloque a su fuente única, la «facultad de desear», y las máximas objetivas, a la simple *(blosse)* forma de una legislación [14].

El umbral decisivo de la escisión se supera con la idea de autolegislación o *autonomía* [15]. Ya no se trata sólo de voluntad, sino de libertad. O, más bien, la libertad designa la voluntad *(Wille)* en su estructura fundamental, y no según su condición finita *(Willkühr)*. La Dialéctica de la *Crítica de la razón pura* sólo había podido establecer el carácter simplemente pensable de esta libertad. Aquí la libertad es justificada prácticamente: en primer lugar, en términos negativos, por su independencia total respecto de la «ley natural de los fenómenos en su relación mutua, es decir, la ley de la causalidad» (*Problema I, C. R. Pr.*, trad. Picavet, p. 28; *cf.* ed.

[13] El *Teorema I* enuncia que un principio que no se funda más que en la capacidad de sentir placer o pena puede servir de máxima, pero no de ley. La función de la desobediencia posible —del «conflicto»— es definido rigurosamente por el estado terminal de lo que se ha llamado hasta ahora inclinación, es decir, el placer y la pena erigidos en principios determinantes del albedrío. El *Teorema II* ajusta al placer y a la pena afecciones tan diferentes desde el punto de vista fenomenológico como el agrado, la satisfacción, el contento, la felicidad (la terminología de las afecciones es, en este sentido, de una riqueza insospechada). La facultad de desear se unifica de este modo en virtud de su posición antagonista, al caer bajo el mismo título el amor de sí y la dicha personal.

[14] «Todas las reglas prácticas *materiales* ponen el fundamento de determinación de la voluntad en la *facultad inferior del desear*, y si no hubiese ley alguna meramente formal de la voluntad, que la determinase suficientemente, no podría admitirse tampoco *facultad alguna superior de desear*» (§ 3, *Teorema II, Corolario*, trad. fr. de Picavet, p. 21; *cf.* ed. Alquié, t. II, p. 633; trad. cast. p. 38).

[15] O. Höffe caracteriza, con razón, la autonomía como el «meta-criterio», para distinguirla de la regla de universalización, criterio único de lo «bueno sin restricción» (ob. cit., p. 127). Señala el origen de la idea de autolegislación en Rousseau: «La obediencia a la ley que uno se prescribe es libertad» (*Contrato social*, libro I, cap. VIII, citado por Höffe, p. 128). La autonomía se convierte así en el equivalente de un contrato pasado consigo mismo: «Una voluntad para la cual la mera fórmula legisladora de la máxima puede sola servir de ley, es una voluntad libre» (*Problema I*, trad. cast. p. 48). Este vínculo del formalismo moral con la tradición contractualista nos interesa puesto que volveremos a encontrar a esta última cuando hablemos de la regla formal de justicia. Sobre el lugar de la autonomía en el «árbol genealógico» de los diferentes conceptos de libertad en Kant, *cf.* B. Carnois, ob. cit., p. 70*s* y 191-193.

Alquié [V, 29], p. 641; trad. cast. p. 48); en segundo lugar, positivamente, en cuanto autodonación de la ley *(Teorema IV)*. Con la *autonomía*, la escisión, cuyo destino seguiremos gradualmente, alcanza su expresión más radical: a la autonomía se opone la *heteronomía* del albedrío, en virtud de la cual se da sólo «el precepto de seguir racionalmente leyes patológicas» (*Teorema IV*, trad. cast. p. 55). Con esta oposición —este *Widerstreit*— entre autonomía y heteronomía, el formalismo es llevado a su cima; en efecto, Kant puede proclamar: la moral reside allí donde «la simple forma legisladora de las máximas es, por sí sola, el principio suficiente de determinación de la voluntad» (*C. R. Pr.*, trad. Picavet, p. 28; *cf.* ed. Alquié [V, 28], p. 640; trad. cast. p. 48). Es cierto que no hemos abandonado la terminología del imperativo; de alguna forma, la hemos sublimado: cuando la autonomía sustituye la obediencia al otro por la obediencia a sí mismo, la obediencia ha perdido todo carácter de dependencia y de sumisión. La obediencia verdadera —podría decirse— es la autonomía.

La reconstrucción que precede del concepto kantiano de moralidad ha sido reducida a los elementos que bastan para caracterizar el punto de vista deontológico frente a la concepción teleológica de la ética: buena voluntad en cuanto determinación de lo bueno sin restricción, criterio de universalización, legislación sólo mediante la forma, en fin, autonomía. Los antagonismos característicos de la fundación kantiana han sido ordenados según los grados de una lógica de exclusión. De este modo, la oposición entre autonomía y heteronomía ha aparecido como constitutiva de la ipseidad moral. En el espíritu del kantismo, la posición del sí legislador no debe confundirse con una tesis egológica. Como se ha dicho anteriormente en términos generales, el carácter abstracto de este primer momento de la estructura triádica de la moralidad es proporcional al grado de universalidad alcanzado por el juicio moral en general. En consecuencia, el principio de autonomía pretende evitar la alternativa del monólgo y del diálogo. Según la fórmula de Kant en la *Fundamentación*, se observará una progresión de un tipo muy particular cuando se pase de la formulación general del imperativo categórico a la segunda y a la tercera formulación, que regirán la segunda y la tercera etapas de nuestro propio itinerario. La progresión, dice Kant, se hace de la «*forma*, que consiste en la universalidad», a la «*materia*», en la que las personas son aprehendidas como fines en sí mismos, y de ahí, a la

«*determinación completa* de todas las máximas», con la noción de reino de los fines [16]. «La marcha sigue aquí, en cierto modo según las categorías, de la *unidad* de la forma de la voluntad —universalidad de la misma—, a la *pluralidad* de la materia —los objetos, esto es, los fines— y de ahí a *moralidad* o integralidad del sistema» *(Fundamentación...*,[IV, 436], p. 304; trad. cast. de García Morente, revisada, p. 95) [17]. Unidad, pluralidad, totalidad son, ciertamente, categorías de la cantidad. Pero, sólo «en cierto modo», la *unidad* de la forma se distingue de la *pluralidad* de la materia. Esta unidad no es la de un *ego* solitario. Es la de la *universalidad* del querer, aprehendida en ese momento abstracto en el que aún no se ha distribuido entre la pluralidad de las personas. Esta progresión, sólo pedagógica o psicagógica («¡dar a los hombres *acceso* a la ley moral!»), será objeto de una discusión en regla cuando hayamos terminado todo el recorrido de las formulaciones de la moralidad.

Antes de pasar de la autonomía del sí, en su dimensión universal, al régimen de pluralidad que caracterizará a nuestra segunda etapa, designemos tres «lugares» que, antes de cualquier crítica dirigida desde el exterior contra la moralidad kantiana, son señalados por el propio texto kantiano como lugares de aporía virtual [18].

[16] *Fundamentación...* [IV, 436], pp. 303-304; trad. de M. García Morente, p. 94. Kant subraya insistentemente que «cada una de las fórmulas contiene en sí a las otras dos» *(ibid.)*; y añade: «Sin embargo, hay en ellas una deficiencia que, sin duda, es más subjetiva que objetivamente práctica, pues trata de acercar una idea de la razón a la intuición (según cierta analogía) y por ello al sentimiento» (*ibid.* [IV, 436], p. 303; trad. de M. García Morente, pp. 94-95).

[17] La preeminencia de la primera fórmula no lo es menos: «Pero es lo mejor, en el *juicio* moral, proceder siempre por el método más estricto y basarse en la fórmula universal del imperativo categórico: *obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma al propio tiempo ley universal.* Pero si se quiere dar a la ley moral *acceso*, resulta utilísimo conducir una y la misma acción por los tres citados conceptos y acercarla así a la intuición, en cuanto ello sea posible» (*ibid.* [IV, 436-437], p. 304; trad. de M. García Morente, pp. 95-96).

[18] De propósito, no se ha tenido en cuenta, en una reconstrucción preocupada por situar con precisión el momento de mayor separación entre el punto de vista deontológico y la perspectiva teleológica, la aportación original de la *Dialéctica de la razón pura práctica*. Ésta abre, por decirlo así, un nuevo filón, con el tema del *bien sumo*. A propósito de este término, Kant se interroga sobre lo que es conveniente llamar «todo el objeto de una razón pura práctica» (trad. Picavet, p. 117; ed. Alquié [V, 109], p. 74), o «la totalidad incondicionada» de este objeto. Se podría decir que esta nueva interrogación lleva a Kant a las fuentes de la teleo-

El primero de estos «lugares» está en relación con la naturaleza de la «deducción» que el propio Kant declara haber hecho del principio de la autonomía.

Si, como es lógico, se entiende por deducción, en el sentido jurídico de la *quaestio juris*, el remontarse a presuposiciones últimas, hay que confesar que, en el caso de la autonomía, este remontarse se para en la atestación de un hecho, el conocido *Factum der Vernunft* —el «hecho de la razón»—, que tantos comentarios ha suscitado. Es cierto que Kant no habla de hecho más que de la conciencia *(Bewusstsein)* que tomamos de la capacidad autolegisladora del sujeto moral *(C. R. Pr.* trad. Picavet, p. 31; ed. Alquié [V, 31], p. 645). Pero esta conciencia es el único acceso que tenemos al tipo de relación sintética que la autonomía instaura entre la libertad y la ley. En este sentido, el hecho de la razón no es otro que la conciencia que tenemos de este vínculo original. Por mi parte, reconozco gustosamente en esta conciencia la forma específica que la atestación del *¿quién?* asume en su dimensión moral; con otras palabras, el testimonio basado en el estatuto práctico de la voluntad libre [19]. El vocabulario de Kant lo confirma: en ese *factum* —dice—, «la razón pura se manifiesta *[sich beweist]* en nosotros realmente práctica» (*C. R. Pr.* trad. Picavet, p. 41; trad. cast.

logía aristotélica. Algunas expresiones como «el bien completo y perfecto en cuanto objeto de la facultad de desear de seres racionales y finitos» (Picavet, p. 119; ed. Alquié [V, 119], p. 742), dan algún crédito a esta interpretación. Pero, además del hecho de que la conjunción de naturaleza no analítica sino sintética entre virtud y dicha plantea en sí misma un problema específico, el cual, a su vez, desemboca en otro más importante aún, el de los Postulados de la razón práctica, es importante repetir tras Kant que la *Dialéctica* no deshace lo que la *Analítica* ha construido: sólo para una voluntad autónoma se abre la cantera de esta nueva problemática del bien sumo y de la dicha. Además, es sorprendente que al concentrarse en la naturaleza del vínculo, «siempre idéntico o no, entre virtud y dicha», Kant no tuviese motivo para oponerse a Aristóteles en su camino; sólo encontraba entre sus antepasados al epicureísmo y al estoicismo (*ibid.*, trad. Picavet, pp. 120*s*; ed. Alquié [V, 112*s*], pp. 745*s*). El formalismo de la moralidad le prohibía plantear el problema del bien sumo en términos de dinámica y de intencionalidad, pese a expresiones aparentemente tan próximas a Aristóteles, evocadas anteriormente.

[19] Mi interpretación es parecida a la de O. Höffe: «Con la expresión hecho de la razón práctica», Kant quiere indicar que la moralidad existe efectivamente» (ob. cit., p. 136). Y más tarde: «Kant habla de un hecho *[factum]* porque considera la conciencia de la ley moral como una realidad, como algo real y no de ficción, algo simplemente admitido» (ob. cit., p. 137).

p. 66); precisamente en este sentido particularísimo, la autonomía misma es llamada un hecho «apodícticamente cierto» [20]. La relación entre modelo y copia, arquetipo y ectipo, mundo del entendimiento puro y mundo sensible, justifica el uso analógico de la naturaleza en la primera formulación secundaria del imperativo categórico, «como si, por nuestra voluntad, tuviese que surgir al mismo tiempo un orden natural» (trad. cast. p. 69) [21]. Volvemos a encontrar, al término de la puesta a prueba y del cernido de los competidores del deber, la confianza puesta inicialmente en la experiencia moral común. ¿Pero puede asimilarse esta auto-atestación a una autoposición? ¿No hay ahí más bien, disimulada en la altivez de la aserción de autonomía, la confesión de cierta receptividad, en la medida en que la ley, al determinar la libertad, *la afecta*?

Esta sospecha encuentra algún refuerzo en el tratamiento que la *Crítica de la razón práctica* reserva al *respeto*. En un sentido, puede parecer prematuro hablar del respeto antes de haberlo desplegado según la triple armazón de la moralidad, siguiendo la distinción que acaba de hacerse entre unidad (o universalidad), pluralidad y totalidad. El respeto, del que hemos hecho el título emblemático de toda la doctrina de la moralidad, sólo adquirirá su plena significación cuando se haya garantizado su estructura triádica. Sin embargo, el respeto muestra su extraña naturaleza precisamente en el plano del principio de autonomía, en la desnudez de

[20] La primera aparición del término «hecho de razón» se lee aquí: «sin embargo, para considerar esa ley como *dada*, sin caer en falsa interpretación, hay que notar bien que ella no es un hecho empírico, sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia por él como originariamente legisladora *(sic volo, sic jubeo)*» (*C. R. Pr.*, trad. cast. p. 52). Pueden verse otras expresiones: «título de crédito *[Creditiv]* de la ley moral», «aseguración *[Sicherung]* de su problemático concepto de libertad» (trad. cast. p. 76). También se dice que este hecho tiene una «significación puramente práctica» (*ibid.* p. 77) y que «es inexplicable por todos los datos del mundo sensible» (*ibid.*, p.67). Es cierto que Kant parece identificar esta atestación práctica con una verdadera apertura en el orden numenal hasta la «naturaleza suprasensible de los seres racionales en general» (*ibid.*, p. 67). Pero no debe omitirse la restricción que sigue: una naturaleza sensible que no es conocida más que por leyes de carácter práctico «no es más que una *naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica*» (trad. cast. p. 68).

[21] Sobre estos difíciles textos, *cf.* D. Henrich, «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Faktum der Vernunft» (en G. P. Prauss [comp.], *Kant*, Colonia, Kieperheuer und Witsch, 1973, pp. 223-224; *cf.* igualmente B. Carnois, ob. cit., pp. 93-117).

la relación de la libertad con la ley, cuando aún no se ha hecho acepción de las personas en cuanto fines en sí mismos [22]. Esta naturaleza considera el respeto, en cuanto sentimiento, entre los «*motores de la razón pura práctica*» (*Analítica*, cap. III). El respeto es un motor en cuanto inclina, según el modo de un afecto recibido pasivamente, a «hacer de esta ley la máxima misma» (trad. cast. p. 113) [23].

Es de destacar que Kant no se haya planteado el problema de la relación entre el carácter de cuasi-posición de sí por sí de la autonomía y el carácter virtual de afección por el otro implicado por el estatuto del respeto virtual en cuanto móvil. Ha pensado que la dificultad podía resolverse, en cierto modo, antes de formularse en estos términos, *escindiendo* en dos la afectividad misma, y consagrando todos sus esfuerzos a esta escisión. Se supone que la idea de un sentimiento impreso en el corazón humano por la sola razón, apaga el fuego antes de haber sido encendido. A partir de ahí, todo se asienta en la separación, dentro de las afecciones, entre los que siguen dependiendo de la patología del deseo y los que pueden considerarse como la marca misma de la razón en el sentimiento: a saber, según el modo negativo, la humillación del amor propio, y, según el modo positivo, la veneración por el poder de la razón en nosotros.

Esta escisión que rompe en dos la afectividad no puede dejar de concernir a nuestra investigación sobre el vínculo —nunca roto, a nuestro entender— entre norma moral y objetivo ético. Si

[22] Que el respeto puede considerarse indiferentemente desde la perspectiva general del imperativo categórico, que no es otro que la regla de universalización erigida como principio, o desde la de la segunda formulación de este principio, en el que se tiene en cuenta la pluralidad de personas, esto es confirmado por la yuxtaposición de textos en los que es la ley moral la que es el objeto del respeto y aquellos en los que son las personas; así, se lee que «el respeto se aplica siempre sólo a las personas, nunca a las cosas» (*C. R. Pr.*, trad. cast. p. 113), mientras que la expresión «respeto por la ley moral» es la que se repite con más frecuencia. Esta aparente oscilación se explica por el hecho de que aquí el verdadero reto no es el el *objeto* del respeto, sino su estatuto en cuanto *sentimiento*, por tanto en cuanto afección, respecto al principio de autonomía.

[23] Nuestra insistencia, siguiendo a O. Höffe, sobre la noción de máxima encuentra aquí una justificación suplementaria. La ecuación entre máxima y motor es casi perfecta en la expresión: «un fundamento subjetivo de determinación, es decir, un motor para esa acción, porque tiene influjo sobre la sensibilidad del sujeto y produce un sentimiento que fomenta el influjo de la ley sobre la voluntad» (trad. cast. p.112).

la estima de sí es, sin duda, como hemos admitido, la expresión reflexiva del objetivo de la «vida buena», parece caer bajo la cuchilla kantiana que la arroja del lado malo de la línea de división[24]. Pero, para nosotros, nunca se ha tratado de armonizar el tono kantiano y el tono aristotélico. En realidad, la verdadera cuestión no es ésa, pues es perfectamente legítimo ver en el respeto kantiano la variante de la estima de sí que ha pasado con éxito la prueba del criterio de universalización. Anticipando lo que diremos más tarde sobre el lugar del mal en una concepción deontológica de la moralidad, podemos decir que lo que es «abatido», «humillado», es esa variante de la estima de sí que Kant llama *Selbstliebe* y que constituye su siempre posible y, de hecho, ordinaria perversión[25]. En este sentido, la suspensión del «amor de sí»

[24] La condena moral del amor de sí *(Selbstliebe)* alcanza a este último en su doble forma de amor-propio *(Eigenliebe)*, en el sentido de benevolencia excesiva por sí mismo, y de presunción *(Eigendünkel)*, o complacencia en sí *(Wohlgefallen)*. El texto más preciso a este respecto es éste: «Esta tendencia a hacer de sí mismo, según los fundamentales subjetivos de determinación de su albedrío *[Willkühr]*, el fundamento objetivo de determinación de la voluntad *[Willen]* en general, puede llamarse el amor a sí mismo, el cual, cuando se hace legislador y principio práctico incondicionado, puede llamarse presunción» (*C. R. Pr.*, trad. Picavet, p. 78; trad. cast. pp. 110-111). Lo que hemos llamado estima de sí no parece escapar a esta condena: «Todas las pretensiones de la estimación de sí mismo *[Selbstschätzung]*, que preceden a la coincidencia con la ley moral, son nulas y desprovistas de todo derecho» (trad. cast. p. 109; *cf.* trad. Picavet, p. 77).

[25] Una expresión de Kant hace plausible esta interpretación: evocando el sentimiento de elevación *(Erhebung)*, cara positiva inversa del sentimiento de coerción *(Zwang)* en la constitución contrastada del respeto, propone llamar «al efecto subjetivo en el sentimiento [...], meramente *aprobación de sí mismo [Selbstbilligung]*, en consideración a esta última» (trad. cast. p. 119; *cf.* trad. Picavet, p. 85; ed. Alquié [V, 81], p. 706). Una razón para pensar que la crítica del *Selbstliebe* no rompe cualquier vínculo posible con una valoración positiva de sí en cuanto titular de la autonomía nos la proporcionan numerosas consideraciones finalistas, tan presentes en la *Crítica de la facultad de juzgar*, que se refiere al pleno ejercicio de las inclinaciones constitutivas de la naturaleza humana: pero la personalidad es colocada en la cima de la jerarquía de estas inclinaciones, como se recordará más tarde a propósito del *Ensayo sobre el mal radical.* En el capítulo de la *Crítica de la razón práctica* consagrado a los móviles, se lee: lo que eleva al hombre por encima de sí mismo «no es ninguna otra cosa que la *personalidad*, es decir, la libertad e independencia del mecanismo de toda naturaleza, considerada esta libertad, sin embargo, al mismo tiempo como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, es decir, dadas por su propia razón, la persona, pues, como perteneciente al mundo de lo sentidos, está sometida a su propia personalidad, en cuanto pertenece, al mismo tiempo, al mundo inteligible» (trad. cast. p. 127; trad. de Picavet, p. 91; ed. Alquié [V, 87], pp. 713-714).

ejerce, respecto a la estima de sí, una función crítica y, por referencia al mal, una función purgativa. El amor de sí, me arriesgaría a decir, es la estima de sí pervertida por lo que llamaremos después la inclinación al mal[26]. Y el respeto es la estima de sí pasada por el tamiz de la norma universal y limitadora, en una palabra, la estima de sí bajo el régimen de la ley. Dicho esto, el problema más peligroso que plantea el respeto en cuanto *motor* es la introducción de un factor de *pasividad* en el propio corazón del principio de la autonomía. Es esta conjunción en el respeto entre la autoposición y la autoafección la que nos autorizará a cuestionar, en el estudio siguiente, la independencia del principio de la autonomía —florón de la concepción deontológica de la moralidad— respecto a la perspectiva teleológica; con otras palabras, a poner en duda la autonomía de la autonomía.

El tercer «lugar» de aporía virtual, respecto al lugar eminente conferido a la autonomía en la *Analítica*, hay que buscarlo en el *Ensayo sobre el mal radical*, con el que se abre *La religión en los límites de la simple razón*. Todo cuanto, en este ensayo, tiende a disculpar el deseo, la inclinación, atribuye al mismo tiempo al (libre) albedrío mismo el origen de todas las escisiones cuya progresión hemos seguido anteriormente: inadecuación de la inclinación en cuanto empírica para pasar la prueba de la regla de universalización, oposición del deseo patológico al imperativo categórico, resistencia de la inclinación a la heteronomía en el principio de autonomía. Si el deseo es inocente[27], el mal hay que situarlo en el plano de la *formación de las máximas*, antes de interrogarse —en vano, sin duda— sobre su origen, y declararlo *inescrutable*. El mal es, en el sentido propio del término, perversión, trastocamiento del orden que impone colocar el respeto a la ley por encima de la inclinación. Se trata de un mal empleo del (libre) albedrío, y no de la malignidad del deseo (ni tampoco, por otra parte, de la corrupción de la misma razón práctica, lo que ha-

[26] Vemos que Kant habla aquí, como en el *Ensayo sobre el mal radical*, del amor de sí como de una inclinación, de una propensión *(Hang)*, a hacer de las inclinaciones la condición práctica suprema.

[27] El principio del mal no puede colocarse en la sensibilidad y en las inclinaciones que de ella se derivan «pues éstas no tienen ni siquiera relación directa con el mal» *(La religión en los límites de la simple razón*, trad. fr. de Gibelin, París, Vrin, 1968, p. 559; *cf.* E. Kant, *Oeuvres philosophiques*, ob. cit., t. III, 1968 [VI, 34], p. 48).

LECTURA Y CULTURA SIN ECONOMISMOS BIBLIOTECA www.lecturasinegoismo.com

ría al hombre diabólico y no simplemente —si se me permite la expresión— malo)[28].

Una vez más, todo sucede en el plano de las máximas. Pero ahora se trata de dar paso a una máxima mala que sería el fundamento subjetivo de todas las máximas malas. En esta máxima primordial consiste la *propensión (Hang)* al mal. Es cierto que Kant se cuida mucho de distinguir esta propensión al mal de la disposición *(Anlage)* al bien, que considera inherente a la condición de una voluntad finita, y, en consecuencia, de afirmar la contingencia de esta propensión a escala de la historia humana. Sin embargo, sigue siendo cierto que la propensión al mal *afecta* al uso de la libertad, a la capacidad de actuar por deber, en una palabra, a la *capacidad* de ser efectivamente autónomo. Pero esta *afección* de la libertad, aunque no alcance al principio de la moralidad, que sigue siendo la autonomía, acusa a su ejercicio, a su efectuación. Es esta situación insólita la que abre a la religión un espacio distinto del de la moral —ya que la religión, según Kant, no tiene otro tema que la *regeneración* de la libertad, es decir, restaurar sobre ella el imperio del buen principio. Además, con esta consideración de la capacidad —perdida y que se debe recuperar— de la libertad, retorna al primer plano la del bien y del mal, a la que una versión estrictamente deontológica de la moralidad había hecho retroceder a un rango subsidiario *(Analítica*, cap. II). Con otras palabras, el problema del bien y del mal vuelve de nuevo con el problema del «fundamento subjetivo del uso de la libertad»[29].

[28] «La diferencia entre el hombre bueno y el hombre malo debe encontrarse necesariamente en la diferencia de los motivos que ellos admiten en las máximas (no en la materia de éstas), sino en su subordinación (su forma)» *(La religión...*, trad. Gibelin, p. 57; *cf.* ed. Alquié [VI, 36], p. 50). Es digno de destacar que Kant no se detenga en la cantinela de los lamentos sobre la maldad humana, sino que va derecho a la figura más sutil del mal, aquella en la que el amor de sí se convierte en el móvil de una conformidad completamente exterior a la ley moral, lo que define muy exactamente la *legalidad* por oposición a la moralidad. Cuando anida en la malicia de un corazón humano que se engaña sobre la verdadera naturaleza de sus intenciones, el mal se manifiesta más ladino que si se identifica simplemente con la naturaleza sensible en cuanto tal.

[29] Al llevar el problema del mal al plano de las «disposiciones» *(Gesinnungen)*, Kant restablece la teleología de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Recorre, por otra parte, los grados de esta teleología aplicada a *la* naturaleza humana al comienzo del *Ensayo sobre el mal radical*: disposición a la *animalidad*, a la *humanidad*, a la *personalidad* (ob. cit., p. 45; *cf.* ed. Alquié [VI, 26], p. 37). En la medida en que el concepto de disposición concierne a la teleología, el vocabulario de lo

Este problema concierne directamente al estatuto de la autonomía, por el tipo de afección que parece coextensivo a su efectuación. Hay que tener presente dos ideas. La primera, subrayada con vigor por Nabert, es que el mal, referido a la formación de las máximas, debe pensarse en los términos de una *oposición real*, en el sentido del *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* [30]. Pero es en el plano en el que la propia ley moral es motivo donde la inclinación al mal se alza como «repugnancia real», según la expresión de Nabert, es decir, en cuanto «motivo contrario que influye en el libre albedrío» *(La religion...*, trad. Gibelin, p. 42). Hay que admitir, pues, que la inclinación al mal afecta al libre albedrío en el plano mismo en el que el respeto es la afección específica que hemos dicho, la afección de la libertad por la ley. Es, sin duda, en este sentido como el mal es radical (y no original): «Este mal es *radical* porque corrompe el fundamento de todas las máximas; además, en cuanto inclinación natural, no puede ser extirpado por las fuerzas humanas» (*La religion...*, trad. Gibelin, p. 58; *cf.* ed. Alquié [VI, 37], p. 51) [31].

bueno y de lo malo vuelve en el mismo contexto, es cierto que en un sentido totalmente distinto del que ha sido descartado en la *Crítica*, en el capítulo II de la *Analítica*. En efecto, la propensión al mal se ejerce en el plano de la tercera disposición, definida aquí como «la aptitud a sentir el respeto de la ley moral *en cuanto motivo en sí suficiente del libre albedrío*» (*Ibid.*, p. 47; *cf.* ed. Alquié [VI, 27], p. 39). Se recuerda que «todas estas disposiciones en el hombre no son sólo (negativamente) *buenas* (no se oponen a la ley moral), sino que son también disposiciones para el *bien* (adelantan su realización). *Son originales* en cuanto que forman parte de la posibilidad de la naturaleza humana» (*ibid.*; *cf.* Alquié [VI, 28], p. 40). La noción de *propensión* al mal viene a colocarse en este terreno disposicional: «por *propensión* [inclinación], entiendo el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación [...] en cuanto contingente para la humanidad en general» (*ibid.*, p. 48; *cf.* Alquié [VI, 28], p. 40). La propensión al mal se inscribe, pues, en la teoría más general de las disposiciones, como un tipo de disposición de segundo grado, una disposición profundamente implantada para formar máximas que se apartan de las de la ley moral. Por eso, sólo podemos hablar de ella en términos de *fundamento subjetivo*.

[30] Jean Nabert, «Note sur l'idée du mal chez Kant», *Essai sur le mal radical*, París, PUF, 1955, pp. 159-165. Nabert comenta aquí la nota de Kant que se lee en *La religion...*, trad. Gibelin, p. 41, n. 1 (*cf.* Alquié [VI, 22-24], pp. 33-34).

[31] No tengo en cuenta aquí lo que, en el *Ensayo sobre el mal radical*, concierne al origen «histórico» o «racional» de esta inclinación. Esta cuestión lleva nuevamente a Kant a los parajes de una antigua discusión, delimitada por el conflicto entre Agustín y Pelagio. En efecto, vemos a Kant preocupado por preservar algo de la tradición agustiniana —haciendo de la inclinación al mal una cuasi-na-

Segunda idea importante: al radicalizar el mal, al introducir la difícil idea de una máxima mala de todas las máximas, Kant ha radicalizado también la idea misma del (libre) albedrío, por el solo hecho de haberla convertido en el centro de una oposición real a la fuente de la formación de las máximas. En esto, el mal es el revelador de la naturaleza última del (libre) albedrío. El (libre) albedrío humano se presenta como portador de una herida originaria que alcanza a su capacidad de determinarse por o contra la ley; el enigma del origen del mal se refleja en aquel que afecta al ejercicio actual de la libertad; que esta inclinación es, sin embargo, una máxima del (libre) albedrío, he aquí lo que es tan inescrutable como el origen del mal.

De la unión de estas dos ideas resulta la suposición que, en lo sucesivo, regirá todo el recorrido de los momentos de la concepción deontológica de la moralidad: ¿no es del mal, y de la inescrutable constitución del (libre) albedrío que se deriva de él, del que dimana la *necesidad* que tiene la ética de asumir los rasgos de la moral? Porque *hay* el mal, el objetivo de la «vida buena» debe asumir la prueba de la obligación moral, que podríamos reescribir en los siguientes términos: «Obra únicamente según la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que *no sea* lo que *no debería ser*, a saber, el mal".

II. LA SOLICITUD Y LA NORMA

Así como la solicitud no se añade desde el exterior a la estima de sí, de igual modo el respeto debido a las personas no constituye un principio moral heterogéneo respecto a la autonomía del sí, sino que despliega, en el plano de la obligación, de la regla, su estructura dialógica implícita.

turaleza, hasta el punto de poder declarar *innata* la inclinación al mal ¡sin dejar de asumir una postura deliberadamente pelagiana! El mal, en cierta manera, comienza y recomienza con cada acto malo, aunque, de otra manera, siempre está ahí. Este énfasis en la cuestión del origen es responsable de la recepción generalmente hostil del *Ensayo*, y ha impedido reconocer su verdadera grandeza, como han logrado hacerlo, de modo extraordinario, Karl Jaspers («Le mal radical chez Kant», en K. Jaspers, *Bilan et perspectives*, trad. fr. de H. Naef y J. Hersch, París, Desclée de Brouwer, 1956, pp. 189-215) y Jean Nabert (ob. cit.).

Justificaremos esta tesis en dos tiempos: mostraremos, en primer lugar, mediante qué vínculo la norma del respeto debido a las personas permanece unida a la estructura dialogal del objetivo ético, es decir, precisamente a la solicitud. Comprobaremos después que el respeto debido a las personas está, en el plano moral, en la misma relación con la autonomía que la solicitud lo está con el objetivo de la vida buena en el plano ético. Este procedimiento hará más comprensible la transición, abrupta en Kant, de la formulación general del imperativo categórico a la noción de la persona como fin en sí misma, en la segunda formulación secundaria del imperativo.

Así como nos había parecido que la estimación de la buena voluntad como buena sin restricción garantizaba la transición entre el objetivo de la vida buena y su transposición moral al principio de la obligación, es la *Regla de Oro* la que, a nuestro entender, constituye la fórmula de transición apropiada entre la solicitud y el segundo imperativo kantiano. Como ocurría con la estima que imputamos a la buena voluntad, la Regla de Oro parece formar parte de esos *endoxas* a los que apela la ética de Aristóteles, de esas nociones recibidas que la filosofía no tiene que inventar, sino esclarecer y justificar. Pero ¿qué dice la Regla de Oro? Leámosla en Hillel, el maestro judío de san Pablo (Talmud de Babilonia, Shabbat, p. 31a): «No hagas a tu prójimo lo que aborrecerías que se te hiciera. Aquí está toda la ley; lo demás es comentario». La misma fórmula se lee en el Evangelio: «Y según queréis que hagan con vosotros los hombres, así haced también vosotros con ellos» (Lc 6, 31) [32]. Se equilibran los méritos respectivos de la fórmula negativa (no hagas...) y de la fórmula positiva (haz...); la prohibición deja abierto el abanico de las cosas no prohibidas, y así hace sitio a la invención de la moral en el orden de lo permitido; en cambio, el mandamiento positivo designa más claramente el motivo de benevolencia que lleva a hacer algo en favor del prójimo. A este respecto, la fórmula positiva se acerca al mandamiento que se lee en *Levítico* 19, 18 y que se repite en Mt 22, 39: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»; esta última fórmula señala quizás mejor que las precedentes la filiación entre la solicitud y la norma.

[32] Igualmente, en Mateo: «Todo aquello, pues, que quisiéreis que hagan con vosotros los hombres, hacedlo así también vosotros con ellos: ésa, en efecto, es la Ley y los Profetas» (Mt 7, 12).

En cambio, la fórmula de Hillel y sus equivalentes evangélicos expresan mejor la estructura común a todas estas expresiones, a saber, la enunciación de una *norma de reciprocidad.*

Pero lo más notable, en la formulación de esta regla, es que la reciprocidad exigida se destaca en el fondo de la presuposición de una disimetría inicial entre los protagonistas de la acción —disimetría que coloca a uno en la posición de agente y al otro en la de paciente—. Esta ausencia de simetría tiene su proyección gramatical en la oposición entre la forma activa del hacer y la pasiva del ser hecho, por tanto del padecer. Ahora bien, el paso de la solicitud a la norma es estrechamente solidario de esta disimetría de base, en la medida en que, precisamente sobre esta última, se insertan todas las desviaciones maléficas de la interacción, comenzando por la influencia y terminando por el asesinato. En el término extremo de esta desviación, la norma de reciprocidad parece despegarse del impulso de la solicitud para concentrarse en la prohibición del asesinato, «No matarás»; incluso parece totalmente suprimido el vínculo entre prohibición y Regla de Oro. Por eso, no es inútil reconstituir las formas intermedias de la disimetría en la acción presupuesta por la Regla de Oro, en la medida en que el itinerario de la solicitud a la prohibición del asesinato duplica el de la violencia a través de las figuras de la no reciprocidad en la interacción.

La ocasión de la violencia, para no hablar de viraje hacia la violencia, reside en el *poder* ejercido *sobre* una voluntad por una voluntad. Es difícil imaginar situaciones de interacción en las que uno no ejerza un poder sobre otro por el hecho mismo de actuar. Insistamos en la expresión «poder-sobre». Vista la extrema ambigüedad del término «poder», es importante distinguir la expresión «poder-sobre» de otros dos usos del término «poder» al que hemos recurrido en los estudios anteriores. Hemos llamado *poder-hacer*, o poder de obrar, a la capacidad que tiene un agente de constituirse en autor de su acción, con todas las dificultades y aporías adyacentes. Hemos llamado también *poder-en-común* a la capacidad que tienen los miembros de una comunidad histórica de ejercer, de modo indivisible, su querer-vivir-juntos, y hemos distinguido cuidadosamente este poder-vivir-en-común de la relación de dominación en la que se instala la violencia política, tanto la de los gobernantes como la de los gobernados. El *poder-sobre*, injertado en la disimetría inicial entre lo que uno hace y lo que se

hace al otro —con otras palabras, lo que este otro padece—, puede considerarse como la ocasión por excelencia del mal de violencia. La pendiente descendiente es fácil de jalonar desde la influencia, forma suave del poder-sobre, hasta la tortura, forma extrema del abuso. En el campo mismo de la violencia física, en cuanto uso abusivo de la fuerza contra otro, las figuras del mal son innumerables, desde el simple uso de la amenaza, pasando por todos los grados de la coacción, hasta el asesinato. Bajo estas formas diversas, la violencia equivale a la disminución o la destruccion del poder-hacer de otro. Pero hay algo todavía peor: en la tortura, lo que el verdugo intenta golpear, y a veces —¡ay!— lo que consigue, es la estima de sí de la víctima, estima que el paso por la norma ha llevado al rango de respeto de sí. Lo que se llama humillación —caricatura horrible de la humildad— no es otra que la destrucción del respeto de sí, más allá de la destrucción del poder-hacer. Aquí parece alcanzarse el fondo del mal. Pero la violencia puede disimularse también en el lenguaje en cuanto acto de discurso, por tanto, en cuanto acción; es el momento de anticipar el análisis que haremos después de la promesa: no es una casualidad que Kant considere la falsa promesa entre los ejemplos principales de máximas rebeldes a la vez a la regla de universalización y al respeto de la diferencia entre la persona-fin-en-sí-misma y la cosa-medio. La traición de la amistad, figura invertida de la fidelidad, sin igualar al horror de la tortura, dice todo sobre la malicia del corazón humano. Éric Weil oponía globalmente la violencia al discurso, precisamente al considerar de un modo amplio el lenguaje, en el umbral de su gran obra *Logique de la philosophie*. Una oposición semejante se puede encontrar fácilmente en la ética de la comunicación de J. Habermas o en K. O. Apel, en la figura de lo que podría llamarse el rechazo del argumento mejor. En un sentido diferente, la categoría del tener designa un inmenso campo en el que el daño hecho a otro reviste innumerables modos. En la *Metafísica de las costumbres*, Kant ha esbozado una configuración del daño sobre la base de la distinción entre *lo mío* y *lo tuyo;* esta insistencia puede ser particular de una época en la que el derecho de propiedad ocupa una lugar excesivo en el entramado jurídico y, sobre todo, en la que la violación de este derecho suscita una reacción desmesurada que se expresa en la escala de castigos. Pero no se conoce régimen político o social en el que desaparezca la distinción de lo mío y de lo tuyo, aunque sólo sea en

el plano del *habeas corpus*. En este sentido, la categoría del tener sigue siendo una señal indispensable en una tipología del daño. Una combinación importante entre la traición, en el plano verbal, y el daño, en el del tener, sería la astucia, forma viciosa, a la vez, de la ironía y de la habilidad. Ahí se abusa dos veces de la paciencia ajena. ¿Qué decir también de la persistencia obstinada de las formas de violencia sexual, desde el acoso a las mujeres hasta la violación, pasando por el calvario de las mujeres golpeadas y los niños maltratados? En esta intimidad del cuerpo-a-cuerpo se insinúan las formas solapadas de la tortura.

Este recorrido siniestro —y no exhaustivo— de las figuras del mal en la dimensión intersubjetiva instaurada por la solicitud tiene su contrapartida en la enumeración de las prescripciones y de las prohibiciones derivadas de la Regla de Oro según la variedad de los compartimientos de la interacción: no mentirás, no robarás, no matarás, no torturarás.

Continuamente, la moral replica a la violencia. Y, si el mandamiento no puede por menos de revestir la forma de la prohibición, es precisamente a causa del mal: a todas las figuras del mal responde el *no* de la moral. Ahí reside, sin duda, la razón última por la que es inexpugnable la forma negativa de la prohibición. La filosofía moral lo declarará tanto más fácilmente cuanto que, en el transcurso de este descenso a los infiernos, menos se haya perdido de vista la primacía de la ética sobre la moral. En efecto, en el plano del objetivo ético, es totalmente afirmativa la solicitud, como intercambio mutuo de las estimas de sí. Esta afirmación, que podemos llamar, sin duda, original, es el alma oculta de la prohibición. Es ella la que, en último término, refuerza nuestra indignación, es decir, nuestro rechazo de la *indignidad* infligida a otro.

Abordemos ahora la segunda fase de nuestro argumento: el respeto debido a las personas, planteado en la segunda fórmula del imperativo kantiano[33], está, en el plano moral, en la misma relación respecto a la autonomía, que la solicitud *lo estaba, en el plano ético, respecto a la intencionalidad de la «vida buena»*. Este

[33] Leemos la fórmula kantiana: «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo, y nunca solamente como un medio» (trad. Delbos [IV, 429], p. 295; trad. cast. de M. García Morente, p. 84).

último vínculo tenía de particular que la continuidad entre el primer y el segundo momento de la intencionalidad ética era al precio de una verdadero salto, pues la alteridad venía a romper lo que Lévinas llama la «separación» del yo; sólo a este precio la solicitud ha podido parecer *después* como el despliegue del objetivo de la «vida buena». Pero en Kant, todo parece suceder de otro modo: la segunda fórmula del imperativo categórico es tratada explícitamente como un desarrollo de la fórmula general del imperativo. «Obra de tal forma que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal» [34]. A la luz de la dialéctica íntima de la solicitud, el segundo imperativo kantiano aparece como la sede de una tensión entre los dos términos clave: el de humanidad y el de persona como fin en sí. La idea de humanidad, en cuanto término singular, es introducida en la prolongación de la universalidad abstracta que rige el principio de autonomía, sin acepción de personas; en cambio, la idea de las personas como fines en sí mismas exige tener en cuenta la pluralidad de las personas, sin que, por ello, se pueda llevar esta idea hasta la alteridad. Todo, en la argumentación explícita de Kant, tiende a privilegiar la continuidad, garantizada por la idea de humanidad, con el principio de autonomía, a expensas de la discontinuidad no confesada señalada por la introducción repentina de la idea de fin en sí y de las personas como fines en sí mismas.

Para esclarecer esta tensión disimulada en el enunciado kantiano, ha parecido oportuno apoyarse en la Regla de Oro, en la medida en que representa la fórmula más simple para realizar la transición entre la solicitud y el segundo imperativo kantiano. Al colocar la Regla de Oro en esta posición intermedia, nos damos la posibilidad de tratar el imperativo kantiano como la formalización de la Regla de Oro.

En efecto, es la Regla de Oro la que impone al comienzo el campo nuevo sobre el que va a intentar imponerse el formalismo. Lo que Kant llama *materia* o *pluralidad*, es exactamente ese

[34] Hemos evocado más arriba los textos de la *Fundamentación...* según los cuales la explicación seguiría el hilo de las categorías: «De la unidad de la forma de la voluntad —universalidad de la misma—, a la pluralidad de la materia —los objetos, esto es, los fines— y de ahí a la totalidad del sistema» (*ibid.* [IV, 436], p. 304; García Morente, p. 95, corregida).

campo de interacción en el que la voluntad ejerce un poder-sobre otra y en el que la regla de reciprocidad replica a la disimetría inicial entre agente y paciente. Aplicado a esta regla de reciprocidad que iguala a agente y paciente, el proceso de formalización tiende a repetir, en este campo nuevo de la pluralidad, la puesta a prueba mediante la regla de universalización que había garantizado el triunfo del principio de autonomía. Aquí entra en juego la noción de *humanidad* superpuesta a la polaridad del agente y del paciente. En este sentido, la noción de humanidad puede considerarse cómo la expresión plural de la exigencia de universalidad que presidía la deducción de la autonomía, por tanto como el despliegue plural del principio mismo de autonomía. Introducida como término mediador entre la diversidad de las personas, la noción de humanidad tiene como efecto atenuar, hasta el punto de vaciarla, la alteridad que es la raíz de esta diversidad misma y que dramatiza la relación disimétrica de poder de una voluntad sobre otra, a la que hace frente la Regla de Oro.

Esta intención formalizadora expresada por la idea mediadora de humanidad aparece claramente cuando se mide la distancia que Kant mantiene respecto a la Regla de Oro (que, por otra parte, cita rara vez, y siempre con cierto desdén). Ésta desconfianza se explica por el carácter imperfectamente formal de la Regla. Esta puede ser considerada, sin duda, como parcialmente formal, en cuanto que no dice lo que otro amaría o detestaría que se le hiciera. En cambio, es imperfectamente formal, en la medida en que hace referencia al amar y al detestar: introduce así algo del orden de las inclinaciones. La prueba de universalización actúa aquí de lleno: elimina cualquier candidato que no apruebe su *test*. Se vuelven a encontrar aquí todos los grados del proceso de depuración realizado anteriormente en pro del principio de autonomía. Amor y odio son los principios subjetivos de máximas que, en cuanto empíricas, son inadecuadas para la exigencia de universalidad; por otra parte, el amor y la detestación son virtualmente deseos hostiles a la regla, y, por tanto, entran en el conflicto entre principio subjetivo y principio objetivo. Además, si se tiene en cuenta la corrupción de hecho de estas afecciones, hay que confesar que la regla de reciprocidad carece de un criterio discriminante capaz de cortar por lo sano estas afecciones y distinguir entre demanda legítima y demanda ilegítima. De esta crítica resulta que no puede establecerse ningún vínculo directo entre el sí y el otro distinto de

sí, sin que se nombre lo que, en mi persona y en la de otro, es digno de respeto. La humanidad, considerada, no en el sentido extensivo o enumerativo de la suma de los humanos, sino en el sentido comprensivo o de principio de lo que hace digno de respeto, no es otra cosa que la universalidad considerada desde el punto de vista de la *pluralidad* de las personas: lo que Kant llama «objeto» o «materia» [35].

A este respecto, la intención kantiana no es ambigua: a quien objetase que la idea de humanidad hace sombra en el cara-a-cara directo entre sí-mismo y el otro, habría que responderle, teniendo en cuenta la mentalidad de Kant: si se admite que la regla de universalización es una condición necesaria del paso del objetivo ético a la norma moral en el plano de su primer componente, hay que encontrar, como su segundo componente, el equivalente de lo universal requerido para el primero; este equivalente no es otro que la idea de humanidad: ésta presenta la misma estructura dialógica que la solicitud, pero elimina toda su alteridad radical, limitándose a conducir el principio de autonomía de la unidad, que no hace acepción de personas, a la pluralidad. De este modo, esta pluralización, interna a lo universal, verifica retrospectivamente que el sí implicado reflexivamente por el imperativo formal no era de naturaleza monológica, sino simplemente indiferente a la distinción de las personas y, en este sentido, capaz de una inscripción en el campo de la pluralidad de las personas. Y es precisamente esta inscripción la que presenta dificultad. Si se bastase a sí mismo, el argumento en favor del principio del imperativo categórico, en

[35] Esta inflexión de la unidad a la pluralidad encuentra un apoyo en la teleología de la *Crítica de la facultad de juzgar*, recordada anteriormente al hablar de los desarrollos sobre el mal radical, que colocan la disposición a la personalidad en cuanto ser racional y responsable por encima de la disposición del hombre en cuanto ser vivo a la animalidad *(La religion...*, trad. de Giblein, p.45; *cf.* ed. Alquié [VI, 26], p. 37). Esta teleología, basada en la noción de disposición original al bien en la naturaleza humana, no es fácil de separar totalmente de la teleología de estilo aristotélico que permanece anclada en una antropología del deseo. A este respecto, la ruptura kantiana no es quizá tan radical como Kant ha querido y creído realizarla. Nuestra crítica de la Crítica encontrará aquí uno de sus puntos de aplicación. Uno de los efectos de la crisis abierta por el formalismo moral será el de introducir, en el plano de las condiciones de efectuación de la libertad y de los principios morales que la regulan, algo como «bienes genéricos», «bienes sociales». Sin esta adjunción de conceptos claramente teleológicos, no se ve lo que la idea «material» de humanidad añade a la idea «formal» de universalidad.

su formulación general, respecto a la segunda formulación del imperativo, llevaría a quitar cualquier originalidad al respeto debido a las personas en su diversidad.

Es aquí donde la noción de *persona* en cuanto fin en sí misma viene a equilibrar la de *humanidad*, en la medida en que introduce en la formulación misma del imperativo la distinción entre «tu persona» y «la persona de otro». Sólo con la persona viene la pluralidad. Esta sutil tensión en el interior de una fórmula que parece homogénea permanece oculta por el hecho de que la prueba de universalización, esencial a la posición de autonomía, se prosigue con la eliminación de la máxima opuesta: no considerar *nunca* a la humanidad *simplemente como un medio*. ¿No era el principio de utilidad el primer candidato al puesto de «bueno sin restricción» eliminado desde las primeras páginas de la *Fundamentación...*? Pero el paralelismo del argumento encubre la secreta discontinuidad introducida por la propia idea de persona como fin en sí misma. Algo nuevo se dice cuando las nociones de «materia», de «objeto» del deber son identificadas con las de fin en sí. Lo que aquí se dice de nuevo es exactamente lo que la Regla de Oro enunciaba en el plano de la sabiduría popular, antes de haber pasado por el tamiz de la crítica. Sin duda, lo que aquí resulta clarificado y purificado es su intención profunda. En efecto, ¿qué es tratar a la humanidad en mi persona y en la de otro como *medio*, sino ejercer *sobre* la voluntad de otro ese poder que, lleno de moderación en la influencia, se desencadena en todas las formas de la violencia y culmina en la tortura? ¿Y qué proporciona la ocasión de este deslizamiento de la violencia del poder ejercido por una voluntad *sobre* otra, si no la disimetría inicial entre lo que uno hace y lo que se hace al otro? La Regla de Oro y el imperativo del respeto debido a las personas no sólo tienen el mismo campo de ejercicio: tienen, además, el mismo objetivo: establecer la reciprocidad donde reina su carencia. Y detrás de la Regla de Oro, vuelve a salir a la superficie la intuición, inherente a la solicitud, de la alteridad verdadera en la raíz de la pluralidad de las personas. A este coste, la idea unificadora y unitaria de humanidad deja de aparecer como un doblete de la universalidad que actúa en el principio de autonomía, y la segunda formulación del imperativo categórico reencuentra toda su originalidad.

¿Hemos violentado con esto el texto kantiano? La originalidad que reivindicamos para la idea de persona como fin en sí

mismo es ratificada por los textos de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que dan una «demostración» independiente de la correlación entre persona y fin en sí:

Pero, suponiendo que exista algo *cuya existencia en sí misma* tenga un valor absoluto, algo que, como *fin en sí*, pudiese ser un principio de leyes determinadas, en eso, y sólo en eso, se encontraría el principio de un imperativo categórico posible, es decir, una ley práctica. Yo digo: el hombre, y en general todo ser razonable, *existe* como fin en sí, y *no simplemente como medio* del que tal o cual voluntad puede usar a su antojo; en todas sus acciones, tanto en las que le conciernen como en las que conciernen a otros seres razonables, siempre debe ser considerado *al mismo tiempo como fin*» [trad. Delbos (IV, 428), p. 239].

Se crea así un extraño paralelismo entre el principio de autonomía y el del respeto de las personas; no en el plano de los contenidos, sino en el de la «demostración». De igual manera *se testifican* directamente la autonomía y la noción de persona como fin en sí. La conciencia de la autonomía, hemos observado anteriormente, es llamada un «hecho de la razón», el hecho de que la moral *exista*. Ahora bien, se dice que la moral existe porque la persona misma existe *(existiert)* como fin en sí[36]. Con otras palabras, desde siempre hemos sabido la diferencia entre la persona y la cosa: podemos adquirir la segunda, intercambiarla, usarla; la manera de existir la persona consiste precisamente en que no puede obtenerse, utilizarse, intercambiarse[37]. La existencia reviste aquí un carácter a la vez práctico y ontológico: práctico, en cuanto que la diferencia entre los modos de ser se verifica en la manera de obrar, de *tratar* al otro; ontológico, en cuanto que la proposición «la naturaleza racional existe como fin en sí», es una proposición existencial. Si la existencia no dice el ser, dice el ser-así. Esta proposición, que puede decirse de naturaleza óntico-práctica, se impone sin intermediario. Se objetará que esta proposición se encuentra en la segunda sección de la *Fundamentación...*, por tanto,

[36] Kant vuelve sobre este punto con insistencia: «El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo*. Así se representa necesariamente el hombre su propia existencia *[sein eignes Dasein]*» (trad. M. García Morente [IV, 429], p. 84).

[37] «...los seres racionales llámanse *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio» (trad. M. García Morente [IV, 428], p. 83).

antes de la conjunción operada en la tercera sección entre mundo noumenal y libertad práctica; por eso, Kant observa en nota: «Esta proposición la presento ahora como postulado. En el último capítulo se hallarán sus fundamentos» (trad. M. García Morente [IV, 429], p. 84). Pero al no ser objeto de ningún *conocimiento* la pertenencia de los seres racionales a un mundo inteligible, no añade ningún complemento a la conjunción postulada aquí entre el estatuto de persona y la existencia como fin en sí: «La razón práctica no traspasa sus límites por *pensarse* en un mundo inteligible; los traspasa cuando quiere *intuirse, sentirse* en ese mundo» (*ibid.* [IV, 458], p.129).

En resumen, ¿ha logrado distinguir Kant, en el plano deontológico en el que se mantiene, el respeto debido a las personas de la autonomía? Sí y no. Sí, en cuanto que la noción de *existir como fin en sí* sigue siendo distinta de la de *darse a sí mismo una ley*; por consiguiente, la pluralidad, que faltaba a la idea de autonomía, es introducida directamente con la de persona como fin en sí. No, en la medida en que, en expresiones como «el hombre», «todo ser racional», «la naturaleza racional», parece como si se impidiese a la alteridad desplegarse por la universalidad que la contiene, por el rodeo de la idea de humanidad[38].

Para esclarecer esta sutil discordancia dentro del imperativo kantiano, ¿no estaba justificado ver en este imperativo la formalización de la Regla de Oro, la cual designa oblicuamente la disimetría inicial de la que proviene el proceso de victimización al que la Regla opone la exigencia de reciprocidad? ¿Y no estaba igualmente justificado dejar oír, siguiendo la Regla de Oro, la voz de la solicitud, que exige que la pluralidad de las personas y su alteridad no sean anuladas por la idea englobadora de humanidad?

[38] Se observará la alternancia del singular y del plural en las fórmulas kantianas. Singular: «la naturaleza racional existe como fin en sí». Plural: «los seres racionales llámanse *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos». A este segundo registro pertenece la idea de *irreemplazabilidad* de las personas, directamente derivada de la oposición entre fin y medio: las personas «son *fines objetivos*, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios» (*ibid.* [IV, 428], p.83).

III. DEL SENTIDO DE LA JUSTICIA A LOS «PRINCIPIOS DE JUSTICIA»

No sorprenderá que la regla de justicia exprese, en el plano de las instituciones, la misma exigencia normativa, la misma formulación deontológica que la autonomía en el plano predialógico, y que el respeto de las personas en el plano dialógico e interpersonal, pues la *legalidad* parece resumir la visión moral del mundo. En cambio, la filiación de una concepción deontológica de la justicia —que llamaremos con Ch. Perelman *regla de justicia*— a partir de un sentido de la justicia que deriva del objetivo de la ética, exige una justificación distinta. Esta filiación debe ser argumentada con fuerza, si hay que comprender después qué tipo de recurso sigue siendo el sentido de la justicia, cuando la deontología se enreda en los conflictos que suscita.

Recordemos los hallazgos de las páginas consagradas al sentido de la justicia en el estudio anterior. Decíamos que la virtud de la justicia se aplica, en primer lugar, a las instituciones. Y por institución hemos entendido las estructuras diversas del querer vivir juntos, que garantizan a este último duración, cohesión y distinción. De él ha surgido un tema, el de la distribución, que se encuentra implicado en la *Ética a Nicómaco* en el concepto de la justicia distributiva. Es este concepto de distribución el que vamos a mostrar situado en el centro del objetivo crítico y del punto de vista deontológico. Al objetivo ético pertenecen también las ideas de repartición justa y de justa parte bajo la égida de la idea de igualdad. Pero, si la idea de justa parte es el legado que la ética hace a la moral, este legado está cargado de serias ambigüedades que el punto de vista deontológico deberá esclarecer, sin perjuicio de remitirlas posteriormente al juicio en situación con una intensidad acrecentada. La primera ambigüedad concierne a la idea misma de justa parte, según que se haga hincapié en la *separación* entre lo que pertenece a uno con exclusión de otro, o en el vínculo de *cooperación* que la repartición instaura o refuerza. Hemos podido concluir nuestras reflexiones sobre el sentido de la justicia diciendo que tendía, a la vez, hacia el sentido del endeudamiento mutuo y al del interés desinteresado. Vamos a ver que el punto de vista normativo hace prevalecer el segundo sentido, que se inclina hacia el individualismo, sobre el primero, que podemos llamar

más gustosamente comunitario. Otra ambigüedad: si la igualdad es el resorte ético de la justicia, ¿cómo justificar el desdoblamiento de la justicia en función de dos empleos de la igualdad, la igualdad simple o artimética, según la cual todas las partes son iguales, y la igualdad proporcional, para la cual la igualdad es una igualdad de relaciones que suponen cuatro términos y no una igualdad de partes? Pero ¿relación entre qué y qué? ¿Qué podemos decir hoy para justificar ciertas desigualdades de hecho en nombre de un sentido más complejo de la igualdad? También aquí la norma puede decidir, ¿pero a qué precio? ¿No será en provecho de un cálculo prudencial cuya víctima será el sentido de la pertenencia? Pero el legado principal de la ética a la moral es la idea misma de lo *justo*, la cual mira ya hacia dos lados: del lado de lo «bueno», en cuanto extensión de la solicitud al «cada uno» de los sin rostro de la sociedad; del lado de lo «legal», en cuanto que el prestigio de la justicia parece disolverse en el de la ley positiva. Es el cuidado por esclarecer esta ambigüedad importante el que anima los intentos por quitar cualquier base teleológica a la idea de justicia y garantizarle un estatuto puramente deontológico. Se ha podido proponer una interpretación puramente deontológica de la justicia, mediante una formalización muy semejante a la que hemos aplicado, en la sección precedente, a la Regla de Oro. Vamos a tratar exclusivamente de esta formalización en las páginas que siguen.

Anticipando nuestro argumento final, podemos anunciar que semejante formalización alcanza su fin precisamente en una concepción puramente *procedimental*. Se tratará, pues, de saber si esta reducción al procedimiento no deja un residuo que exige cierto retorno a un punto de vista teleológico, no al precio de negar los procedimientos formalizadores, sino en nombre de una exigencia a la que estos procedimientos mismos prestan una voz, del modo como diremos en su momento. Pero hay que conquistar el derecho de esta crítica, acompañando lo más lejos posible el proceso de formalización de la idea de justicia de la que el punto de vista deontológico saca su prestigio.

El enfoque deontológico sólo ha podido asentarse en el campo institucional en el que se aplica la idea de justicia gracias a una unión con la tradición «contractualista», más concretamente con la *ficción* de un contrato social gracias al cual cierto conjunto de individuos logran superar un supuesto estado primitivo de naturaleza para acceder al estado de derecho. Este encuentro entre una

perspectiva deliberadamente deontológica en materia moral y la corriente contractualista no tiene nada de contingente. La ficción del contrato tiene como fin y como función separar lo *justo* de lo *bueno*, sustituyendo cualquier compromiso previo sobre un pretendido bien común por el procedimiento de una deliberación imaginaria. Según esta hipótesis, es el procedimiento contractual el que se supone que engendra el o los principios de justicia.

Si éste es el envite principal, la cuestión posterior será la de saber si una teoría contractualista es capaz de sustituir por un enfoque de procedimiento cualquier cimiento de la idea de justicia, cualquier convicción sobre el bien común del todo, de la *politéia*, de la república o de la *Commonwealth*. Se podría decir que el contrato ocupa, en el plano de las instituciones, el lugar que la autonomía ocupa en el plano fundamental de la moralidad. A saber: una libertad, suficientemente liberada de la ganga de las inclinaciones, se da una ley que es la ley misma de la libertad. Pero, mientras que la autonomía puede decirse un hecho de razón, es decir, el hecho de que la moralidad existe, el contrato no puede ser más que una ficción, una ficción, sin duda, fundadora, como diremos después, pero una ficción, porque la república no es un hecho, como lo es la conciencia que nace del saber confuso pero firme que sólo una voluntad buena es lo bueno sin restricción —y que siempre ha comprendido y admitido la Regla de Oro que iguala al agente y al paciente de la acción. ¿Pero los pueblos esclavizados durante milenios saben, con ese saber que proviene de la atestación, que son soberanos? ¿O bien la realidad es que la república no está todavía fundada, que aún hay que fundarla y que nunca lo estará realmente? Queda, entonces, la ficción del contrato para igualar la concepción deontológica de la justicia al principio moral de la autonomía y de la persona como fin en sí mismo.

El enigma no resuelto del fundamento de la república emerge a través de la formulación del contrato, tanto en Rousseau [39] como en Kant [40]. En el primero, se precisa recurrir a un legislador para

[39] *El contrato social*, libro II, cap. VII.

[40] Leemos en el § 46 de la *Doctrina del derecho*: «El poder *legislativo* no puede pertenecer más que a la voluntad unificada del pueblo. En efecto, como de ella debe proceder todo derecho, no debe, por su ley, *poder* hacer injusticia a nadie, en absoluto.» Y más adelante, en el § 47: «El acto por el que un pueblo se constituye a sí mismo en Estado, hablando con propiedad la Idea de éste, el único

salir del laberinto de lo político. En el segundo, se presupone el vínculo, pero no se justifica, entre la autonomía o autolegislación y el contrato social por el que cada miembro de una multitud abandona su libertad salvaje con miras a recuperarla bajo forma de libertad civil como miembro de una república.

A este problema no resuelto, Rawls ha intentado dar una solución, una de las más serias de la época contemporánea[41]. Si el término *fairness*, que se traduce por *equidad*, es propuesto como clave del concepto de justicia, es porque la *fairness* caracteriza la situación original del contrato del que se supone deriva la justicia de las instituciones de base. Rawls asume, pues, totalmente la idea de un contrato original entre personas libres y racionales preocupadas por promover sus intereses individuales. Contractualismo e individualismo avanzan, pues, cogidos de la mano. Si el intento saliera bien, una concepción puramente «procedimental» de la justicia, no sólo se liberaría de todas las presuposiciones sobre el bien, sino que liberaría definitivamente lo justo de la tutela del bien, en primer lugar en el plano de las instituciones, luego, por extensión, en el de los individuos y el de los Estados-naciones considerados como grandes individuos. Para adquirir una justa medida de la orientación antiteleológica de la teoría rawlsiana de la justicia, es preciso decir que su teoría sólo está dirigida explícitamente contra una versión teleológica particular de la justicia, a saber, la del utilitarismo, que ha predominado durante dos siglos en el mundo de lengua inglesa y encontrado en John Stuart Mill y Sidgwick a sus más elocuentes abogados. Platón y Aristóteles apenas dan lugar a algunas notas a pie de página. En efecto, el utilitarismo es una doctrina teleológica, en la medida en que define la justicia por

que permite pensar su legalidad, es el *contrato originario*, según el cual todos *[omnes et singuli]* entregan al pueblo su libertad, para volver a encontrarla de nuevo como miembros de una república, es decir, de un pueblo considerado como Estado *[universi]* y no podemos decir que el hombre en el Estado haya sacrificado una *parte* de su libertad exterior innata a un fin, sino que ha abandonado totalmente su libertad salvaje y sin ley, para volver a encontrar su libertad en una dependencia legal, es decir, en un Estado jurídico, por tanto entera, pues esta dependencia procede de su propia voluntad legisladora» *(La metaphysique des moeurs*, primera parte, *Doctrine du droit*, trad. fr. de A. Philonenko, París, Vrin, 1971, pp. 196-198; *cf.* E. Kant, *Oeuvres philosophiques*, ed. Alquié, ob. cit., t. III, 1986, [VI, 313], p. 578, y [VI, 315-316], p. 581).

[41] J. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. esp. de María Dolores González, FCE, 1979.

la «maximación» del bien para la mayoría. Y este bien, aplicado a instituciones, no es más que la extrapolación de un principio de elección construido en el plano del individuo, según el cual un placer simple, una satisfacción inmediata, deberían ser *sacrificados* en favor de un placer o de una satisfacción más grandes aunque remotos. La primera idea que viene a la mente es que hay un abismo entre la concepción teleológica del utilitarismo y la concepción deontológica en general: al extrapolarla del individuo al todo social, como hace el utilitarismo, la noción de sacrificio toma un sesgo temible: ya no se sacrifica un placer privado, sino todo un estrato social; el utilitarismo, como sostiene un discípulo francés de René Girard, Jean-Pierre Dupuy [42], implica tácitamente un principio sacrificial que equivale a legitimar la estrategia de la víctima expiatoria. La respuesta kantiana sería que no debería sacrificarse el menos favorecido en una división desigual de ventajas, porque es una persona; lo que es una forma de decir que, en la línea del principio sacrificial, la víctima potencial de la distribución sería tratada como un medio y no como un fin. En un sentido, ésa es la convicción de Rawls, como intentaré demostrar después. Ésa es su convicción, no su argumento. Pero es este el que cuenta. Todo el libro es un intento por desplazar el problema de fundación hacia un problema de mutuo acuerdo, lo que es el tema mismo de cualquier teoría contractualista de la justicia. La teoría rawlsiana de la justicia es, sin duda alguna, una teoría deontológica, en cuanto que se opone al enfoque teleológico del utilitarismo, pero es una deontología sin fundación trascendental. ¿Por qué? Porque es la función del contrato social el derivar los contenidos de los principios de justicia de un procedimiento equitativo *(fair)* sin ningún compromiso respecto a criterios supuestamente objetivos de lo justo, so pena, según Rawls, de volver a introducir finalmente algunas presuposiciones sobre el bien. Dar una solución «procedimental» a la cuestión de lo justo es el objetivo declarado de *Teoría de la justicia*. Un procedimiento equitativo con vistas a una organización justa de las instituciones: esto es lo que se significa exactamente con el título del capítulo I, «La justicia como equidad *[fairness]*».

Terminadas estas consideraciones preliminares, veamos las res-

[42] J.-P. Dupuy, «Les paradoxes de *Théorie de la justice* (John Rawls)», *Esprit*, núm. 1, 1988, pp. 72*s*.

puestas que Rawls aporta a las tres preguntas siguientes: ¿Qué es lo que garantizaría la equidad de la situación de deliberación de la que podría resultar un acuerdo sobre un ordenamiento justo de las instituciones? ¿Qué principios se escogerían en esta situación ficticia de deliberación? ¿Qué argumento podría convencer a las partes deliberantes para escoger unánimemente los principios rawlsianos de la justicia antes que, digamos, una variante cualquiera del utilitarismo?

A la primera pregunta corresponde la suposición de la *posición original* y la famosa alegoría que la acompaña, el *velo de ignorancia*. No se puede insistir demasiado en el carácter no histórico, sino hipotético de esta posición [43]. Una parte desmesurada de especulación la prodiga Rawls respecto a las condiciones en las que la situación original puede decirse equiparable por todos los conceptos. La fábula del velo de ignorancia está destinada a enumerar estas restricciones [44]. El paralelismo y también la falta de similitud señalada anteriormente entre la fundación kantiana de la autonomía y el contrato social, explican la complejidad de las respuestas que Rawls da a la cuestión de saber lo que los individuos deben conocer bajo el velo de ignorancia, a fin de que de su voz dependa una distribución de ventajas e inconvenientes en una sociedad real en la que, detrás de los derechos, hay intereses en juego. De ahí la primera restricción: que cada miembro tenga un conocimiento suficiente de la psicología general de la humanidad en lo

[43] En realidad, la posición original sustituye al estado de naturaleza en la medida en que es una posición de igualdad. Recordamos que para Hobbes el estado de naturaleza se caracterizaba por la guerra de todos contra todos y, como subraya Leo Strauss, como un estado en el que cada uno es motivado por el temor a la muerte violenta. Lo que está, pues, en juego en Hobbes, no es la justicia, sino la seguridad. Rousseau y Kant, sin compartir la antropología pesimista de Hobbes, describen el estado de naturaleza como sin ley, es decir, sin ningún poder de arbitraje entre reivindicaciones opuestas. En cambio, los principios de justicia pueden convertirse en el motivo de una elección común si, y sólo si, la posición original es equitativa, es decir, igual. Pero sólo puede ser equitativa en una situación hipotética.

[44] La idea es la siguiente: «Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el de que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie conoce tampoco cuál es su suerte con respecto a la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales» (John Rawls, *Teoría de la justicia*, ob. cit., trad. cast. p. 29)

que concierne a las pasiones y a las motivaciones fundamentales[45]. Segunda restricción: los miembros deben saber lo que presuntamente todo ser racional desea poseer: los bienes sociales primarios sin los cuales el ejercicio de la libertad sería una reivindicación vacía. En este sentido, es importante advertir que el respeto de sí pertenece a esa lista de los bienes primarios[46]. Tercera restricción: al ser la elección entre varias concepciones de la justicia, los miembros deben tener una información conveniente sobre los principios de justicia en competición. Deben conocer los argumentos utilitaristas y, desde luego, los principios rawlsianos de la justicia, ya que la elección no tiene lugar entre leyes particulares, sino entre concepciones globales de la justicia[47]. La deliberación consiste más concretamente en dar un *rango* a las teorías alternativas de la justicia. Otra restricción: todos los miembros deben estar en igualdad con respecto a la información; por eso, debe ser pública la presentación de las alternativas y de los argumentos[48]. Otra restricción más: lo que Rawls llama la estabilidad del contrato, es decir, la anticipación de que obligará en la vida real, cualesquiera que sean las circunstancias predominantes.

Tantas precauciones muestran la dificultad del problema por resolver, el de «establecer un procedimiento equitativo *[fair]* según el cual, cualesquiera que sean los principios convenidos, éstos sean justos. El objetivo es utilizar la noción de justicia puramente procedimental, como base de la teoría» (§ 24, p. 163). Lo que la situación original debe anular fundamentalmente son los efectos de

[45] Rawls reconoce sinceramente que su antropología filosófica está muy próxima a la de Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*, libro III, por lo que concierne a las necesidades, intereses, fines, reivindicaciones conflictivas, incluidos «los intereses de un yo que considera que su concepción del bien merece ser reconocida y que expone reivindicaciones a su favor que exigen ser satisfechas» (*Teoría de la justicia*, ob. cit., p. 160). Rawls llama a estas restricciones «el contexto de aplicación *[circumstances]* de la justicia» (*ibid.*, p. 22).

[46] En este sentido, se tienen en cuenta consideraciones teleológicas, pero desde el punto de vista de los miembros del grupo, no desde las cláusulas del contrato mismo; *cf.* § 15, «Los bienes sociales primarios como base de las expectativas». Volveremos en los estudios siguientes sobre esta noción de expectación.

[47] Ésta es una de las razones por las que, en *Teoría de la justicia,* los principios de la justicia se describen e interpretan *antes* del tratamiento sistemático de la posición original.

[48] Rawls habla, a este respecto, de las «restricciones formales del concepto de lo justo» (§ 23) para designar las restricciones que valen para la elección de cualquier principio moral y no sólo para los de la justicia.

contingencia, debidos tanto a la naturaleza como a las circunstancias sociales, pues Rawls sitúa el supuesto mérito entre estos efectos de contingencia. Así pues, la expectativa del teórico es inmensa: «puesto que las diferencias entre las partes son desconocidas y puesto que todas son igualmente racionales y se hallan en la misma situación, todas serán susceptibles de ser convencidas por los mismos argumentos» (*ibid.* p. 166)[49].

Se plantea ahora la segunda pregunta: *¿qué principios* se escogerían bajo el velo de ignorancia? La respuesta a esta pregunta se halla en la descripción de los dos principios de justicia y en su correcta ordenación. Estos principios —es preciso decirlo antes de enunciarlos— son principios de distribución. El estudio anterior nos ha familiarizado con esta noción de distribución y sus implicaciones epistemológicas sobre la falsa alternativa entre la trascendencia de la sociedad y el individualismo metodológico: la noción de miembro social satisface a ambas exigencias, en la medida en que la regla de distribución define la institución como sistema y en cuanto que esta regla no existe hasta que los titulares de partes, considerados juntos, hacen de la institución una aventura de cooperación (*cooperative venture).* Rawls no sólo asume esta presuposición, sino que la extiende diversificándola. En efecto, la justicia, en cuanto distributiva, se extiende a todo tipo de ventajas susceptibles de ser tratadas como partes que hay que distribuir: derechos y deberes, por una parte; beneficios y cargas, por otra. Es evidente que, para Rawls, no debe hacerse hincapié en la significación propia de las cosas que hay que distribuir, en su *valoración como bienes distintos*, so pena de volver a introducir un principio teleológico y, tras él, abrir la puerta a la idea de una diversidad de bienes, incluso a la de conflictos irreductibles entre bienes. El formalismo del contrato tiene como efecto neutralizar la diversidad de los bienes en beneficio de la regla de repartición. Esta primacía del procedimiento no deja de recordar la omisión de las inclinaciones en la determinación kantiana del principio de universalización. Una vez más, somos llamados a diferenciar la problemática de la autonomía y la del contrato. Si la primera puede fundarse en un hecho de razón —cualquiera que sea su sen-

[49] Y añade: «Si cualquiera, después de reflexionar debidamente, prefiere una concepción de justicia a otra, entonces todos lo harán pudiéndose obtener un acuerdo general» (*ibid.*).

tido—, no sucede lo mismo con el segundo, en cuanto que tiene como reto una asignación de partes. En la medida en que la sociedad se presenta como sistema de distribución, toda partición es *problemática* y está abierta a alternativas igualmente razonables; al haber varias maneras plausibles de repartir ventajas y desventajas, la sociedad es totalmente un fenómeno consensual-«conflictual»; por un lado, toda asignación de partes puede discutirse, especialmente, como vamos a ver, en el contexto de una repartición desigual; por otro, para ser estable, la distribución requiere un consenso sobre los procedimientos que se deben arbitrar en reivindicaciones concurrentes. Los principios que vamos a considerar ahora se refieren precisamente a esta situación problemática engendrada por la exigencia de una repartición equitativa y estable.

Rawls, en efecto, está obligado a hacer frente, como le había ocurrido a Aristóteles, a la paradoja central introducida por la ecuación entre justicia e igualdad. Es de destacar, a este respecto, que, tanto en Rawls como en Aristóteles y, sin duda, en todos los moralistas, es el escándalo de la desigualdad el que pone en marcha el pensamiento. Rawls piensa en primer lugar en las desigualdades relacionadas con las oportunidades iniciales al entrar en la vida, lo que podemos llamar las «posiciones de salida» *(the starting places)*[50]. Piensa, claro está, también en las desigualdades vinculadas a la diversidad de las contribuciones de los individuos a la marcha de la sociedad, a las diferencias de cualificación, de competencia, de eficacia en el ejercicio de la responsabilidad, etc.: desigualdades de las que ninguna sociedad conocida ha podido o querido librarse. El problema es, pues, como en Aristóteles, definir la igualdad de tal forma que estas desigualdades se reduzcan a su mínimo ineluctable. Pero, también aquí, así como el procedimiento único de deliberación en la situación original traslada al segundo plano la diversidad de los bienes vinculados a las cosas repartidas, la igualdad de los contratantes en la situación de ficción confiere de antemano a las desigualdades consentidas por los términos del contrato el sello de la *fairness* característico de la condición original.

Esta égida de la *fairness* no impide que la idea de justicia deba

[50] Es importante observar que, desde el principio, se descarta el mérito (*merit or desert*), ya como una variedad de suerte inicial, ya como una justificación indebida de las desigualdades que influyen en las posiciones de partida.

dar origen a dos principios de justicia, y que el segundo implique, a su vez, dos momentos. El primero garantiza las libertades iguales de ciudadanía (libertades de expresión, de reunión, de voto, de elegibilidad en las funciones públicas). El segundo principio se aplica a las condiciones ineluctables de desigualdad evocadas anteriormente; plantea, en su primera parte, las condiciones bajo las cuales ciertas desigualdades deben considerarse como preferibles al mismo tiempo a desigualdades más grandes, pero también a una repartición igualitaria; en su segunda parte, iguala, hasta donde es posible, las desigualdades vinculadas a las diferencias de autoridad y de responsabilidad: de ahí el nombre de «principio de diferencia» [51]. Tan importante como el contenido de estos principios es la regla de prioridad que los une entre sí. Rawls habla, en este caso, de orden serial o léxico [52], enfrentándose tanto al marxismo

[51] «La primera enunciación de los dos principios es la siguiente: *Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos*» (Rawls, *Teoría de la justicia*, ob. cit., trad. cast. p. 82). Y más adelante: «El segundo principio se aplica, en su primera aproximación, a la distribución del ingreso y la riqueza y al diseño de organizaciones que hagan uso de las diferencias de autoridad y responsabilidad [de ahí el nombre de principio de diferencia]. Mientras que la distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual, tiene no obstante que ser ventajosa para todos, y al mismo tiempo los puestos de autoridad y de responsabilidad tienen que ser accesibles a todos. El segundo principio se aplica haciendo asequibles los puestos y, teniendo en cuenta esta restricción, disponiendo las desigualdades económicas y sociales de modo tal que todos se beneficien» (ob. cit., p. 83). Podemos preguntarnos por el peso de las consideraciones familiares en una economía de mercado en la formulación del segundo principio. En el plano económico —admitámoslo—, la suma que se debe repartir no está fijada de antemano, sino que depende del modo como se reparta. Además, diferencias de productividad nacen del modo de ordenar la distribución. En un sistema de igualdad aritmética, la productividad podría ser tan baja que incluso el más desfavorecido lo sería aún más. Existiría, pues, un umbral en el que los traspasos sociales se harían contraproductivos. Es en este momento cuando entra en juego el principio de diferencia.

[52] Este orden serial o lexicográfico se comenta fácilmente: la primera letra de una palabra cualquiera es *léxicamente* primera en el sentido de que ninguna compensación, en el nivel de las letras posteriores, podrá borrar el efecto negativo que resultase de la sustitución de cualquier otra letra en este primer lugar; esta imposible sustitución da a la primera letra un peso infinito. Sin embargo, el orden siguiente no está desprovisto de peso, ya que las letras ulteriores crean la diferencia

como al utilitarismo. Aplicado a los principios de justicia, el orden serial o léxico significa que «las violaciones de las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas» (Rawls, p. 83). Además, el orden léxico se impone entre las dos partes del segundo principio: los menos favorecidos en términos económicos deben ser léxicamente prioritarios respecto a los otros miembros. Es lo que J.-P. Dupuy («Las paradojas de *Teoría de la justicia* [John Rawls]») designa como la implicación antisacrificial del principio de Rawls: el que podría ser la víctima no debería ser sacrificado ni siquiera en provecho del bien común. El principio de diferencia selecciona así la situación más igual compatible con la regla de unanimidad[53].

Esta última aserción conduce a la tercera pregunta: *¿por qué razones* los miembros colocados bajo el velo de ignorancia preferirían estos principios en su orden léxico más que cualquier versión del utilitarismo? El argumento, que ocupa un lugar importante en *Teoría de la justicia*, está tomado de la teoría de la decisión en un contexto de incertidumbre; es designado con el término *maximin*, debido a que se supone que los miembros escogen la disposición que «maximiza» la parte mínima. El argumento posee toda su fuerza en la situación original bajo el velo de ignorancia. Nadie sabe cuál será su lugar en la sociedad real. Razona, pues, según simples posibilidades. Los contratantes se comprometen recíprocamente en virtud de un contrato cuyos términos han sido definidos públicamente y aceptados de manera unánime. Si dos acepciones de la justicia entran en conflicto y si una de ellas posibilita una situación que alguien podría no aceptar mientras que el otro excluiría esta posibilidad, entonces prevalecerá la segunda. Se plantea así el problema de saber hasta qué punto un

entre dos palabras que tienen el mismo comienzo. El orden léxico da a todos los constituyentes un peso específico sin hacerlos sustituibles recíprocamente.

[53] De esta distinción entre dos principios de justicia resulta que Rawls se encuentra prisionero de dos grupos de adversarios. Por su derecha, es acusado de igualitarismo (prioridad para los más desfavorecidos); por su izquierda, es acusado de legitimar la desigualdad. Al primer grupo, Rawls contesta: en una situación de desigualdad arbitraria las ventajas de los más favorecidos estarían amenazadas por la resistencia de los pobres o simplemente por la falta de cooperación de su parte. Al segundo grupo: una solución más igualitaria sería rechazada unánimemente, porque todos serían perdedores.

pacto «ahistórico» puede *vincular* a un sociedad «histórica». El único hecho que esta cuestión se plantea confirma cuánto difiere el presunto contrato social, por el que se supone que una sociedad se da una institución de base, de la autonomía por la que se supone que una libertad personal se da su ley. Aquí no existe ningún hecho de razón por asumir, sino el recurso laborioso a la teoría de la decisión en un contexto de incertidumbre. Son las dificultades vinculadas a esta situación sin paralelo en la teoría de la moralidad las que plantean la cuestión de principio —mejor llamarla cuestión de confianza—, la de saber si la teoría deontológica de la justicia no recurre, en cierto modo, al sentido ético de la misma. Con otras palabras: ¿una concepción puramente procedimental de la justicia logra romper sus amarras con un sentido de la justicia que la precede y la acompaña de principio a fin?

Mi tesis es que esta concepción proporciona, a lo más, la formalización de un sentido de la justicia que se presupone continuamente [54]. Según la opinión del propio Rawls, el argumento sobre el que se apoya la concepción procedimental no permite edificar una teoría independiente, sino que descansa en una precomprensión de lo que significa lo injusto y lo justo, que permite definir e interpretar los dos principios de justicia antes de poder probar —si alguna vez se llega a ello— que son los principios los que serían escogidos en la situación original bajo el velo

[54] En un artículo dedicado especialmente al «Cercle de la démonstration dans *Théorie de la justice* (John Rawls)», *Esprit*, núm. 2, 1988, p. 78, observo que la obra en su conjunto no obedece al orden léxico prescrito por el enunciado de los principios, sino a un orden circular. Así, los principios de la justicia se hallan definidos e incluso desarrollados (§ 11 y 12) antes del examen de las circunstancias de la elección (§ 20 a 25), por consiguiente, antes del tratamiento temático del velo de ignorancia (§ 24) y, de modo más significativo, antes de la demostración de que estos principios son los únicos razonables (§ 26, 30). En realidad, se anuncia muy pronto (§ 3) que los principios de justicia son los «que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitorios de los términos fundamentales de su asociación» (J. Rawls, *Teoría de la justicia*, ob. cit., p. 28). Se anticipa aquí no sólo el criterio de la situación original, sino sus características principales, es decir, la idea de que los miembros tienen intereses pero no saben cuáles, y además que no tienen interés en los intereses recíprocos (*ibid.*). De esta forma, la teoría es planteada como un todo, independientemente de cualquier orden serial que encadene, como lo hemos intentado en nuestra reconstitución, la situación original, la formulación de los principios sometidos a examen, en fin, el argumento racional en su favor.

de ignorancia. En realidad, Rawls no reniega nunca de su ambición de dar una prueba independiente de la verdad de sus principios de justicia, pero, de modo más complejo, reivindica para su teoría lo que llama un *equilibrio reflexivo* entre la teoría y nuestras «convicciones bien sopesadas» *(considered convictions)* [55]. Estas convicciones deben sopesarse a fondo, pues, si en ciertos casos flagrantes de injusticia (intolerancia religiosa, discriminación racial) el juicio moral ordinario parece seguro, tenemos menos garantía cuando se trata de repartir equitativamente la riqueza y la autoridad. Necesitamos —dice Rawls— buscar un medio para disipar nuestras dudas. Los argumentos teóricos desempeñan entonces la misma función de comprobación que Kant asigna a la regla de universalización de las máximas [56]. Así, todo el aparato de la argumentación puede considerarse como una racionalización progresiva de estas convicciones, cuando éstas son afectadas por prejuicios o debilitadas por dudas. Esta racionalización consiste en un proceso complejo de ajuste entre la convicción y la teoría [57].

[55] «Hay, sin embargo, otro aspecto para justificar una descripción particular de la posición original. Este consiste en ver si los principios que podrían ser elegidos corresponden a las convicciones que tenemos de la justicia o las amplían de un modo aceptable» (Rawls, ob. cit., p. 37).

[56] «Podemos, entonces, comprobar la validez de una interpretación de la situación inicial según la capacidad de sus principios para acomodarse a nuestras más firmes convicciones y para proporcionar orientación allí donde sea necesaria» (*ibid.*, p. 38).

[57] «Yendo hacia atrás y hacia adelante, unas veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales, y otras retirando nuestros juicios y conformándolos a los principios, supongo que eventualmente encontraremos una descripción de la situación inicial que a la vez expresa condiciones razonables, y produzca principios que correspondan a nuestros juicios debidamente conformados y adaptados. Me referiré a este estado de cosas como «equilibrio reflexivo» *[reflective equilibrium]* (ob cit., p. 38). Todo el libro puede considerarse como la búsqueda de este equilibrio reflexivo. Nuestra crítica se iniciará allí donde *Teoría de la justicia* parece encontrar su propio equilibrio. Situemos sin demora el lugar del debate: el tipo de circularidad que, al parecer, la búsqueda del equilibrio reflexivo presupone, parece amenazada por las fuerzas centrífugas ejercidas por la hipótesis contractualista a la que ha vinculado su suerte el enfoque deontológico. Desde la hipótesis del velo de ignorancia, todo el argumento obedece a una tendencia artificial y constructivista reforzada por la reivindicación de autonomía en beneficio del argumento teórico. ¿Es posible conciliar la completa autonomía del argumento con el deseo inicial de preservar la relación de ajuste *[fitness]* entre teoría y convicción? Esta puede ser la incómoda carga de cualquier teoría con

Al término de este recorrido, destacan dos conclusiones. Por una parte, se puede mostrar en qué sentido un intento de fundamento puramente procedimental de la justicia aplicada a las instituciones de base de la sociedad lleva a su cima la ambición de superar el punto de vista deontológico de la moral de la perspectiva teleológica de la ética. Por otra parte, parece que, con este intento, se subraya mejor el límite de esta ambición.

La superación del punto de vista deontológico de toda tutela teleológica tiene su origen en Kant al definir un criterio de oralidad como exigencia de universalidad. En este sentido, el imperativo kantiano, en su forma más radical de «Obra únicamente según la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal», no concierne sólo a la constitución de una voluntad personal racional, ni siquiera a la posición de la persona como fin en sí, sino a la regla de justicia en su formulación procedimental.

En los tres momentos del análisis, la ambición universalista de la regla ha tenido como primer corolario el formalismo del principio; éste significa que ningún contenido empírico supera con éxito la prueba del criterio de universalización; el formalismo equivale así a un dejar de lado, cuya expresión se puede seguir en cada una de las tres esferas del formalismo: dejar de lado la inclinación en la esfera de la voluntad racional, el tratamiento del otro simplemente como un medio en la esfera dialógica, el utilitarismo, en fin, en la esfera de las instituciones. A este respecto, no se subraya suficientemente que la exclusión del utilitarismo en la situación original tiene igual significación que las dos exclusiones que acabamos de evocar y se construye, de alguna forma, sobre la base de estas dos exclusiones previas. Finalmente, el punto de vista deontológico es fundado, por tres veces, en un principio que se acredita por sí mismo: la autonomía, en la primera esfera; la posición de la persona como fin en sí, en la segunda; y el contrato social, en la tercera. También aquí hay que afirmar con fuerza que la autonomía rige las tres esferas; se supone que la idea de la persona como fin en sí es su expresión dialogal; y el contrato es su equivalente en el plano de las instituciones.

tractualista: derivar de un procedimiento aceptado por todos los principios de justicia que, de modo paradójico, motivan ya la búsqueda de un argumento racional independiente.

En cuanto a los límites inherentes a semejante empresa de superación del punto de vista deontológico, éstos se manifiestan en las dificultades crecientes que encuentra la clase de autofundamento que supone semejante superación. A mi entender, estas dificultades alcanzan un punto crítico importante con la versión contractualista de la justicia. Es preciso volver al punto de partida: el principio de autonomía. Éste sólo se apoya en sí mismo. De ahí el difícil estatuto, en la *Crítica de la razón práctica*, del famoso «hecho de la razón». Si admitimos, con ciertos comentaristas, que este hecho de la razón significa sólo que la moralidad *existe*, que goza de la misma autoridad en el orden práctico que la experiencia en el orden teórico, entonces hay que decir que esta existencia sólo puede ser *atestada*, que esta atestación remite a la declaración que abre la *Fundamentación...*, a saber, que «de todo lo que se puede concebir en el mundo, e incluso, en general, fuera del mundo, no hay nada que pueda, sin restricción, considerarse como bueno, si no sólo una buena voluntad». Esta declaración vuelve a enraizar el punto de vista deontológico en la perspectiva teleológica. El mismo problema y la misma dificultad se dan con la afirmación de que la persona *existe* como fin en sí, de que este modo de ser pertenece a la *naturaleza* de los seres racionales. Desde siempre sabemos que no se adquiere una persona como una cosa, que ésta tiene un precio, y aquélla un valor. Esta pre comprensión práctica es el exacto paralelo de la atestación del hecho de la razón práctica en el plano dialógico de la razón práctica. Es aquí donde se revela instructiva la comparación de la hipótesis contractualista, en la que se funda la teoría de la justicia, con las dos modalidades precedentes de atestación. El contrato viene a ocupar, en el plano de las instituciones, el lugar que la autonomía reivindica en el plano fundamental de la moralidad. Pero, mientras que se puede decir que la autonomía es un «hecho de la razón», el contrato social parece que no puede fundarse más que en una ficción, una ficción fundadora sin duda, pero una ficción. ¿Por qué esto es así? ¿Por qué el autofundamento del cuerpo político carece de la atestación de base en la que se fundan la buena voluntad y la persona fin en sí? ¿Por qué los pueblos, sometidos durante milenios a un principio de dominación que trasciende su querer-vivir-juntos, no saben que son soberanos, no en virtud de un contrato imaginario, sino en virtud del querer-vivir-juntos que han *olvidado*? Una vez consumado este olvido, sólo queda la ficción para igualar el contrato

con el principio de autonomía y con el de la persona fin en sí. Si ahora, mediante un movimiento regresivo, se traslada esta duda que afecta a la ficción del contrato al principio de autonomía, ¿no corre el riesgo este último de descubrirse como una ficción destinada a llenar el olvido de la fundación de la deontología en *el deseo de vivir bien con y para los otros en instituciones justas?*

NOVENO ESTUDIO

EL SÍ Y LA SABIDURÍA PRÁCTICA: LA CONVICCIÓN

Abordamos aquí la tercera parte de la tesis que guía los estudios que consagramos a la dimensión ética del sí: una moral de la obligación —hemos anunciado— engendra situaciones conflictivas en las que, a nuestro parecer, la sabiduría práctica sólo posee el recurso, en el ámbito del juicio moral en situación, a la intuición inicial de la ética, a saber, el objetivo de la «vida buena» con y para los otros en instituciones justas. Dicho esto, deben evitarse dos equívocos.

En primer lugar, no se trata de añadir a la perspectiva ética y al momento del deber una tercera instancia, la de la *Sittlichkeit* hegeliana; pese a recurrir asiduamente a los análisis hegelianos, precisamente sobre la efectuación concreta de la acción con sentido. En efecto, el recurso a tal instancia, declarada superior a la moralidad, pone en juego un concepto de espíritu —*Geist*— que, pese al vigor con que conjuga una conceptualidad superior con un sentido agudo de la efectividad, ha parecido superfluo en una investigación centrada en la ipseidad. El paso de las máximas generales de la acción al juicio moral en situación sólo pide, a nuestro entender, el despertar de los recursos de singularidad inherentes al objetivo de la verdadera vida. Si el juicio moral desarrolla la dialéctica que diremos, la convicción sigue siendo la única salida disponible, sin constituir nunca una tercera instancia que habría que añadir a lo que hemos llamado hasta ahora objetivo ético y norma moral.

Segundo equívoco que hay que evitar: no se debería vincular a esta referencia de la moral a la ética la significación de una desaprobación de la moral de la obligación. Además de que ésta aparece continuamente como la puesta a prueba de las ilusiones sobre nosotros mismos y sobre el sentido de nuestras inclinaciones que oscurecen el objetivo de la vida buena, son los propios conflictos suscitados por el rigor del formalismo los que confieren al juicio moral en situación su verdadera gravedad. Sin la travesía de los

conflictos que agitan una práctica guiada por los principios de la moralidad, sucumbiríamos a las seducciones de un situacionismo moral que nos entregaría indefensos a la arbitrariedad. No hay camino más corto que éste para alcanzar ese tacto gracias al cual el juicio moral en situación, y la convicción que lo anima, son dignos del título de *sabiduría práctica*.

INTERLUDIO

Lo trágico de la acción

Para Olivier una vez más

A fin de restituir al conflicto el lugar que todos los análisis realizados hasta ahora han evitado concederle, nos ha parecido apropiado hacer oír una voz distinta de la de la filosofía —incluso moral o práctica—, una de las voces de la *no-filosofía*: la de la tragedia griega. De esta irrupción intempestiva, esperamos el choque capaz de despertar nuestro recelo contra no sólo las ilusiones del corazón, sino también las ilusiones nacidas de la *hybris* de la misma razón práctica. Dentro de poco, diremos por qué hemos elegido, como Hegel, *Antígona* en vez de *Edipo rey*, por ejemplo, para conducir esta instrucción insólita de lo ético mediante lo trágico [1].

La irrupción de lo trágico, en este punto de nuestra meditación, debe su carácter intempestivo a su dimensión no filosófica. Ésta no puede ser ocultada por lo que acaba de llamarse la instrucción mediante lo trágico. Muy al contrario, por no producir una enseñanza directa y unívoca, la sabiduría trágica remite la sabiduría práctica sólo a la prueba del juicio moral en situación.

Lo trágico resiste a una «repetición» integral dentro del discurso de la ética y de la moral: debe recordarse este aspecto con brevedad,

[1] Sófocles, *Antígona*, trad. cast. de Ignacio Errandonea, Barcelona, Alma Mater, 1965.

pero con firmeza, por temor a que la filosofía caiga en la tentación de considerar la tragedia como una cantera por explotar, de la que sacaría los más hermosos bloques que luego tallaría de nuevo a su voluntad soberana. Es cierto que la tragedia tiene como tema la acción, como oiremos decir a Hegel después; la tragedia es obra de los propios agentes y de su individualidad. Pero, como atestigua la *Antígona* de Sófocles, estos agentes están al servicio de grandezas espirituales que no sólo los sobrepasan, sino que, a su vez, abren camino a energías arcaicas y míticas, que son también las fuentes inmemoriales del infortunio. Así, la obligación que constriñe a Antígona a garantizar a su hermano una sepultura conforme a los ritos, aunque se haya convertido en el enemigo de la ciudad, significa mucho más que la expresión de los derechos de la familia frente a los de la ciudadanía. El vínculo de la hermana con el hermano, que ignora la distinción política entre amigo y enemigo, es inseparable de un servicio a las divinidades de abajo, que transforma el vínculo familiar en un pacto tenebroso con la muerte. Y la ciudad, a cuya defensa Creonte subordina los vínculos familiares, que son también los suyos, al privar de sepultura al amigo convertido en enemigo, recibe de su fundación mítica, y de su estructura religiosa duradera, una significación más que política. Para no detenernos más que en un síntoma de lo trágico, evidente en la lectura superficial del texto y de la acción misma, el modo discordante con que los dos protagonistas trazan la línea entre amigo y enemigo, entre *philos* y *ekhthros*, está tan sobrecargado de sentido que esta determinación práctica no se deja reducir a una simple modalidad de la elección y de la deliberación, tal como es descrita por Aristóteles y Kant. Y la pasión que impulsa a cada uno de los dos protagonistas a los extremos se sume en un fondo tenebroso de motivaciones que ningún análisis de la intención moral agota: una teología, inconfesable especulativamente, de la obcecación divina se mezcla, de modo inextricable, con la reivindicación no ambigua, que cada uno suscita, de ser el autor el único responsable de sus actos [2]. De ello se deriva que la finalidad del espectáculo trágico rebasa infinitamente cualquier intención directamente didáctica. Como se sabe, la

[2] «¡Oh pecados [*hamartémata*] de un alma desatentada» (v. 1261), exclama, demasiado tarde, Creonte. Y sin embargo, después: «¡Ay de mí! A nadie, a nadie sino a mí se culpe jamás de este crimen!» (v. 1317-1318). Sobre esta teología, sólo mostrada, *cf.* mi antiguo análisis de lo trágico en *La symbolique du mal. Philosophie de la volonté*, t. II, *Finitude et culpabilité*, París, Montagine, 1960, 1988.

catharsis, sin dejar de ser una clarificación, un esclarecimiento, que podemos relacionar justificadamente con la comprensión de la trama, no deja de ser una purificación proporcionada a la profundidad de las partes más secretas de la acción, que acabamos de sondear brevemente; en este sentido, no puede ser despojada de su ámbito cultual bajo la égida de Dioniso, invocado en una de las últimas odas líricas del coro. Por eso, lo trágico puede dirigirse indirectamente a nuestro poder de deliberar, sólo en la medida en que la *catharsis* se ha dirigido directamente a las pasiones, a las que no se limita a suscitar, sino que está destinada a purificar. Esta metaforización del *phobos* y del *eleos* —del terror y de la piedad— es la condición de cualquier instrucción propiamente ética.

Éstos son los rasgos que señalan el carácter no filosófico de la tragedia: poderes míticos adversos que multiplican los conflictos identificables de funciones; mezcla, imposible de analizar, de restricciones del destino y de elecciones deliberadas; efecto purgativo ejercido por el espectáculo mismo en el centro de las pasiones que éste engendra [3].

Y, sin embargo, la tragedia enseña. Si, en efecto, he elegido *Antígona*, es porque esta tragedia dice algo único sobre el carácter ineluctable del conflicto en la vida moral, y, además, esboza una sabiduría —la sabiduría trágica de la que hablaba Karl Jaspers [4]—, capaz de orientarnos en los conflictos de naturaleza totalmente distinta, que abordaremos más tarde tras las huellas del formalismo en moral.

Si la tragedia de *Antígona* puede enseñarnos todavía es porque el contenido mismo del conflicto —pese al carácter perdido y no repetible del fondo mítico del que emerge y del entorno festivo que rodea la celebración del espectáculo— conserva una permanencia imborrable [5]. La tragedia de *Antígona* concierne a lo que, siguiendo a Steiner, podemos llamar el fondo agonístico de la prueba humana, en

[3] Esta singularidad de lo trágico, no repetible en racionalidad, es muy recordada por J.-P. Vernant en «Tensions et ambiguïtés dans la tragédie grecque», en J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, La Découverte, 1986, t. I, pp. 21-40, y George Steiner, al comienzo y a lo largo de su gran libro *Antigones*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

[4] K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Múnich, Piper Verlag, 1947, pp. 915-960. P. Aubenque, en *La prudence chez Aristote* (ob. cit., pp. 155-177), no olvida este «origen trágico» de la *phrónesis* en Aristóteles, recordada por el *phronéin* de *Antígona*.

[5] Este contraste suscita el asombro insistente de G. Steiner; gran parte de sus meditaciones se refiere a las reapropiaciones de *Antígona*, en particular en el siglo XIX, antes de que Freud dé la preferencia a *Edipo rey*. Simone Fraisse había hecho un trabajo semejante en el ámbito francés: *Le mythe d'Antigone*, París, Colin, 1973.

la que se enfrentan interminablemente el hombre y la mujer, la vejez y la juventud, la sociedad y el individuo, los vivos y los muertos, los hombres y lo divino. El reconocimiento de sí se realiza al precio de un duro aprendizaje adquirido en el curso de un largo viaje a través de estos conflictos persistentes, cuya universalidad es inseparable de su localización siempre insuperable.

¿La instrucción de lo ético por lo trágico se limita al reconocimiento, en forma de constatación, del carácter intratable, no negociable, de estos conflictos? Debe trazarse un camino intermedio entre el consejo directo, que se revelará muy decepcionante, y la resignación a lo insoluble. La tragedia es comparable, en este aspecto, a esas experiencias límites, generadoras de aporías, a las que no ha escapado ninguno de nuestros estudios anteriores. Veamos pues.

Hegel, en la *Fenomenología del espíritu* y en las *Lecciones sobre la estética*, ha percibido perfectamente lo que *Antígona* enseña sobre la fuerza trágica de la acción, a saber, la estrechez de perspectiva del compromiso de cada uno de los personajes. Quizá sea preciso, con Martha Nussbaum [6], ir más lejos, en un sentido que —como veremos— no es tan antihegeliano como ella cree, y discernir en los dos principales protagonistas una estrategia de prevención respecto a los conflictos internos a sus causas respectivas. Es sobre este segundo punto, más que sobre el primero, donde podrá injertarse la sabiduría trágica capaz de orientar una sabiduría práctica.

La concepción que Creonte tiene de sus deberes sobre la ciudad, no sólo no agota la riqueza de sentido de la «polis» griega, sino que no tiene en cuenta la variedad y, quizás, la heterogeneidad de las tareas de la ciudad. Para Creonte —ya hemos aludido a ello—, la oposición amigo-enemigo está contenida en una categoría política estricta y no admite ni matiz ni excepción. Esta estrechez de miras se refleja en su apreciación de todas las virtudes. Sólo está «bien» lo que sirve a la ciudad; «mal», lo que la perjudica; sólo es «justo» el buen ciudadano, y la «justicia» sólo rige el arte de gobernar y de ser gobernado. La «piedad», virtud importante, es rebajada al vínculo cívico, y los dioses, obligados a no honrar más que a los ciudadanos muertos por la patria. Es esta visión empobrecida y simplificada de su propia ciudad la que lleva a Creonte a su perdición. Su cambio tardío hace de él un héroe que aprende demasiado tarde [7].

[6] M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, ob. cit.

[7] El corifeo: «¡Oh qué tarde parece vienes a entender lo que es justicia *[ten di-*

Hay que reconocer a Hegel que la visión del mundo de Antígona sea tan limitada y carente de contradicciones internas como la de Creonte. Su manera de zanjar entre *philos* y *ekhthros* es tan rígida como la de Creonte; sólo cuenta el vínculo familiar, por otra parte magníficamente concentrado en la "fraternidad".

Pero este vínculo [8] está privado de ese *eros* que se refugia en Hemón y que el coro celebra en una de sus más bellas odas líricas (v. 781-801). En último extremo, sólo el pariente muerto es *philos*. Antígona se mantiene en ese punto límite. Por eso, las leyes de la ciudad son despojadas de su aureola sagrada: «Pues no es Zeus quien me impone tales órdenes, ni *Diké*, la que tiene su trono con los dioses de allá abajo, la que ha dictado tales leyes a los hombres» (v. 450s.). Es a otra *Diké*, no menos tenebrosa, a la que celebra el corifeo: «Levantada hasta la cumbre de la osadía, has caído, con violencia, ¡oh niña!, contra el elevado trono de *Diké*: algún crimen de familia estás expiando» (v. 854-856). Son, sin duda, dos visiones parciales y unívocas de la justicia las que enfrentan a los protagonistas. La estrategia de simplificación, como dice Nussbaum, sellada por el vasallaje a los muertos —«¡Oh tumba, oh tálamo!...» (v. 892)—, hace a Antígona tan inhumana como a Creonte. Finalmente, la compañía de los muertos la dejará sin conciudadanos, privada de la ayuda de los dioses de la ciudad, sin esposo y sin descendencia, y hasta sin amigos para llorarla (v. 880-882). La figura que se aleja de nosotros no sólo sufre: es el sufrimiento (v. 892-928).

¿Por qué, sin embargo, nuestra preferencia se centra en Antígona? ¿Nos conmueve en ella la vulnerabilidad de la mujer? ¿Es, quizá, porque, figura extrema de la no-violencia frente al poder, es la única que no ha violentado a nadie? ¿O porque la «fraternidad» revela una cualidad de *philía* no alterada por el *eros*? ¿O porque el ritual de la sepultura atestigua un vínculo entre los vivos y los muertos, en el que se revela el límite de lo político, más concretamente el de esa relación de dominación que no agota el vínculo político? Esta última insinuación encuentra un apoyo en los versos que más huella han dejado en la tradición, y que Hegel cita por dos veces en la

kén]!». Volveremos más tarde sobre el sentido de una lección que no puede sanar, ni siquiera curar.

[8] Se observará, a este respecto, el extraño vínculo entre *eros* y las «leyes *[thesmôn]* supremas del mundo», que introduce el conflicto en el corazón mismo de lo divino («pues es deidad formidable en sus bromas Afrodita» v. 795-799).

Fenomenología: «Tampoco creía que tu edicto tuviese tanta fuerza como para dar a un ser mortal el poder de transgredir los decretos divinos, que nunca han sido escritos y que son inmutables: su existencia no es ni de hoy ni de ayer; son eternos, y nadie sabe a qué pasado se remontan» (v. 452-455). En un sentido, la propia Antígona ha amoldado a su exigencia fúnebre estas leyes no escritas. Pero, al invocarlas para fundamentar su íntima convicción, ha establecido el límite que revela el carácter humano, demasiado humano, de cualquier institución.

La instrucción de lo ético por lo trágico procede del reconocimiento de este límite. Pero la poesía no procede conceptualmente. Es, principalmente, a través de la sucesión de las Odas líricas del coro (y también de las palabras puestas en boca de Hemón y de Tiresias), como se esboza, no una enseñanza en el sentido más didáctico del término, sino una conversión de la mirada, que la ética deberá prolongar en su propio discurso. La celebración del sol, en la primera Oda, es la de un ojo —«ojo del día reluciente»— menos parcial que el de los mortales[9]. Un poco más lejos, es pronunciada, según el modo gnómico, la famosa declaración que abre la Oda sobre el hombre: «Muchos son los *deiná* de la naturaleza; pero nada más *deinón* que el hombre» (v. 332-333) ¿Se debe traducir, como hace Mazon, *deinón* por «maravilla»? De hecho, el *deinón*, evocado numerosas veces en la obra, tiene el mismo sentido que, muchas veces, la expresión «formidable» en francés: entre lo admirable y lo monstruoso[10]. Más *deinón* que cualquier hombre es, en este sentido ambiguo del término, el héroe trágico. Más tarde aún, cuando el destino de los protagonistas sea sellado, el coro, abandonado a sus fuerzas, no

[9] Nussbaum subraya una expresión que el coro aplica a Polínice y que Mazon traduce por «discordias pendencieras»; pero el griego, estudiado con más detenimiento, sugiere la idea de «argumentos de dos caras» (*amphilogon*, v. p. 111). Sólo para un ojo no humano, la querella de Polinices encubre semejante anfibología (Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, ob. cit., p. 71).

[10] Nussbaum, a quien debo esta sugerencia, observa la ambigüedad del elogio del hombre; «dotado en su inteligencia de una ingeniosidad inesperada, va unas veces hacia el mal, otras hacia el bien, confundiendo las leyes de la tierra y el derecho [*dikan*] que ha jurado observar por los dioses, cuando está al frente de una ciudad» (v. 365-369). Se observarán otras apariciones del término *deinón*: «pero el poder del destino es *deiná*» (v. 951). Prueba de ello es el testimonio de Licurgo, sometido al «yugo» de la necesidad: «Así cayó el terrible [*deinón*] furor de su locura». Creonte vencido confiesa: «Ceder es *deinón*, pero resistir y estrellarse contra la fatalidad no es menos *deinón*» (v. 1096-1097).

puede más que gemir: «Cuando los dioses sacuden con violencia a una casa, el infortunio se ensaña sin tregua con la multitud de sus descendientes» (v. 584-585). Y también: «Nada que sea grande entra en la vida de los mortales sin alguna desdicha» (v. 612-613). Aquí lo trágico se revela en la dimensión no filosófica que hemos dicho. Frente al desastre, los ancianos del coro no harán más que inclinarse de un bando al otro, más bien del lado de Hemón y de Tiresias. Dirigiéndose a Creonte: «Justo es, oh príncipe, que tú aceptes lo que éste [Hemón] dice de bueno, y él a su vez lo tuyo. Buenas son las razones de ambos *[diplé]*» (v. 724-726). Sólo el elogio de *Eros* da a la lamentación una altura de miras comparable a la alcanzada en el himno al sol. Pero a esta altura no pueden mantenerse los que se saben «mortales y nacidos de mortales» (v. 835). El coro sólo sabrá cantar la memoria de las derrotas inmemoriales: Dánae, Licurgo, la joven sin nombre, paralizados todos, inmovilizados, petrificados, arrojados fuera de la praxis (v. 944-987). El único consejo disponible será un eco a la reprobación de Tiresias: «Cede ante un muerto, y no aguijonees al que es cadáver» (v. 1029). Sin embargo, el Corifeo tendrá una palabra, que será para nosotros una clave; a Creonte, que ha exclamado: «Ceder es duro, pero resistir y estrellarme contra la fatalidad no lo es menos», el Corifeo replicará: «Mucha prudencia *[euboulías]* es necesaria, hijo de Meneceo» (v. 1098). Y tras una invocación a Baco, en el tono de la Oda al sol y de la Oda a Eros, que preserva la altura de lo sagrado en la indigencia del consejo, el coro vuelve a caer en inútil lamento: «¡Oh qué tarde, parece, vienes a entender lo que es justo *[ten dikén]*» (v. 1270). La última palabra del coro es de una desconsoladora modestia: «La sabiduría *[to phronéin]* es, con mucho, la primera fuente de ventura; contra los dioses jamás se ha de ser irreverente. Las palabras altaneras acarrean a los orgullosos castigos atroces, y a la vejez, por fin, les enseñan a ser cuerdos *[to phronéin]*» (v. 1347-1353).

¿Qué enseñanza, pues? Esta última llamada a *to phronéin* proporciona, a este respecto, una veta que merece remontarse [11]. Una llamada a «deliberar bien *[euboulía]*» atraviesa obstinadamente la obra: como

[11] Martha C. Nussbaum, apoyándose en el *Lexicon Sophocleum* de Ellendt, cuenta, sólo en la obra de *Antígona*, cincuenta apariciones (sobre las ciento ochenta de las siete obras de Sófocles) de términos relativos a la deliberación a partir de las raíces *boul, phren/phron*. Habría que añadir *manthanéin*, aprender, próximo a *phronéin* en 1031-1032.

si «pensar justo» fuera la réplica buscada a «sufrir lo terrible» *(pathein to deinón)* (v. 96)[12].

¿De qué modo responderá la filosofía moral a esta llamada a «pensar justo», a «deliberar bien"? Si esperásemos de la enseñanza trágica el equivalente de una instrucción moral, nos equivocaríamos completamente. La ficción forjada por el poeta es la de conflictos que Steiner considera, con razón, intratables, no negociables. La tragedia, considerada como tal, engendra una aporía ético-práctica que se añade a todas aquellas que han jalonado nuestra búsqueda de la ipseidad; multiplica, en particular, las aporías de la identidad narrativa acumuladas en un estudio anterior. En este aspecto, una de las funciones de la tragedia respecto de la ética es la de crear una diferencia entre sabiduría práctica y sabiduría ética. Al negarse a aportar una «solución» a los conflictos que la ficción ha hecho irresolubles, la tragedia, tras haber desorientado la mirada, condena al hombre de la praxis a reorientar la acción, por su cuenta y riesgo, en el sentido de una sabiduría práctica en situación que responda lo mejor posible a la sabiduría trágica. Esta respuesta, aplazada por la contemplación festiva del espectáculo, hace de la convicción el más allá de la *catharsis*.

Queda por decir cómo la *catharsis* trágica, pese al fracaso del consejo directo, abre el camino al momento de la convicción.

Esta transición de la catharsis a la convición consiste, esencialmente, en una meditación sobre el lugar inevitable del conflicto en la vida moral. Es en este camino donde nuestra meditación se cruza con la de Hegel. Una primera cosa hay que decir aquí: si debemos, en alguna parte, «renunciar a Hegel», no es precisamente con motivo de su tratamiento de la tragedia, pues la «síntesis» que se acusa a Hegel de imponer a todas las divisiones que su filosofía descubre o inventa, no la encuentra precisamente en la tragedia. Y si se anuncia alguna frágil conciliación, no adquiere sentido más que de las conciliaciones

[12] Creonte no quiere que un joven como Hemón le enseñe a *phronéin* (v. 747), que se atreva a decirle que ha perdido el sentido del *euphronéin* (v. 747). Creonte se cree también, precisamente, el maestro del pensar justo *(euphronéin)*. A Tiresias, que acaba de preguntar «¿cuánto es la sabiduría *[euboulía]* (el buen consejo: trad. de Ignacio Errandonea) el mayor de los tesoros?», Creonte responde: «Cuanto es la mayor de las calamidades la imprudencia *[me phronéin]* (el mal consejo: *idem*) (v. 1051). Demasiado tarde confiesa Creonte su locura *(dusboulíais)* (v. 1269). Sólo falta que el coro pronuncie la sentencia: «Es, con mucho, la sabiduría *[to phronéin]* lo primero para la ventura», pero es al anciano fatigado al que los golpes de la fortuna «enseñan a ser cuerdo *[to phronéin]*» (v. 1353). El ciclo del *phronéin* está cerrado.

verdaderas que la *Fenomenología del espíritu* sólo encuentra en una fase mucho más avanzada de la dialéctica. En este sentido, no podemos dejar de observar que la tragedia no es evocada más que al comienzo del vasto recorrido que ocupa todo el capítulo VI, titulado «Geist» (señalando así que este capítulo es homólogo de la totalidad de la obra): la verdadera reconciliación sólo adviene al final de este recorrido, al final del conflicto entre la conciencia juzgante y el hombre actuante; esta reconciliación descansa en una renuncia efectiva de cada bloque a su parcialidad y adquiere el valor de un perdón en el que cada uno es verdaderamente reconocido por el otro. Y es precisamente esta conciliación mediante la renuncia, este perdón por reconocimiento, lo que la tragedia —al menos la de *Antígona*— es incapaz de producir. Para que los poderes éticos a los que los protagonistas sirven subsistan juntos, deben pagar un precio absoluto: la *desaparición* de su existencia particular. Así, los héroes-víctimas del drama [13] no se benefician de la «certeza de sí», que es el horizonte del proceso educativo en el que está comprometida la conciencia de sí.

El tratamiento de la tragedia en las *Lecciones sobre la estética* confirma y refuerza este diagnóstico. Aquí, la tragedia no es colocada en la trayectoria que, en la *Fenomenología*, conduce al «espíritu cierto de uno mismo"; simplemente es opuesta a la comedia en el plano de los géneros poéticos. En cuanto uno de los géneros de la poesía dramática, la tragedia se distingue de la comedia en que, en la primera, las

[13] En la *Fenomenología del espíritu*, lo trágico es ese momento del espíritu en el que la unidad armoniosa de la hermosa ciudad es rota por una acción (*Handlung*), la acción de individualidades particulares, de donde procede el conflicto entre caracteres. Esta *Entzweiung* —esta partición en dos— tiene como efecto escindir las potencias éticas que las dominan: la divina contra la humana, la ciudad contra la familia, el hombre contra la mujer. A este respecto, las más hermosas páginas son las que asignan a la hermana —la mujer que no es ni hija, ni madre, ni esposa— la custodia del vínculo familiar que reúne a los muertos y a los vivos. Por la sepultura dada al hermano, Antígona eleva la muerte por encima de la contingencia natural. Pero, si existe un sentido a todo esto, éste no es «para ellos», sino «para nosotros». «Para ellos», la desaparición en la muerte; «para nosotros», la lección indirecta del desastre. La tranquila reconciliación cantada por el coro no puede servir de perdón. La unilateralidad de cada uno de los caracteres, incluido el de Antígona, excluye semejante reconocimiento mutuo. Por eso, Hegel pasa de *Antígona* a *Edipo rey*, en el que ve la tragedia de la ignorancia y del reconocimiento de sí, concentrada en la misma individualidad trágica. La conciencia de sí da aquí un paso más, pero sin acceder aún al tipo de reconciliación que propone el final del capítulo VI. Antes habrá que atravesar el conflicto vinculado a la cultura (*Bildung*), para percibir esta salida. Por eso, Hegel no podía esperar de la tragedia que sacara de sí la solución a los conflictos que engendra.

individualidades que encarnan los poderes espirituales *(die geistige Mächte)*, y son arrastradas a una colisión inevitable en virtud de la unilateralidad que las define, deben desaparecer en la muerte; en la comedia, el hombre sigue siendo, mediante la risa, el testimonio lúcido de la no esencialidad de los fines que se destruyen recíprocamente [14]. Si debemos tomar otro camino distinto del de Hegel, el punto de separación no está allí donde se sitúa demasiado a menudo, como si Hegel hubiese impuesto una solución *teórica* al conflicto, y como si el conflicto debiese ser saludado como factor subversivo respecto a la tiranía de una razón totalitaria [15]. Para nosotros que hemos partido de una ética de estilo aristotélico y que hemos asumido después los rigores de una moral de estilo kantiano, el problema estriba en identificar los conflictos que la moralidad suscita en el nivel mismo de estos poderes espirituales, que, al parecer, Hegel considera como no contaminados por el conflicto, al ser la unilateralidad de los caracteres la única fuente de lo trágico. Lo trágico, en la fase que nuestra investigación ha alcanzado, no se debe buscar sólo en la aurora de la vida ética, sino, al contrario, en el estadio avanzado de la moralidad, en los conflictos que se levantan en el camino que conduce de la regla al juicio moral en situación. Este camino es no hegeliano en el sentido en que se arriesga a privarse de los recursos de una filosofía del *Geist*. He explicado antes las razones de esta reticencia. Se deben al recelo experimentado con respecto a la *Sittlichkeit*, a la que una filosofía del *Geist* exige colocar por encima de la moralidad, y con respecto a la filosofía política, y más especialmente a la teoría del Estado, donde desembocan todos estos desarrollos. Mi reto es que la dialéctica de la ética y de la moralidad, en el sentido definido en los estudios anteriores, se urde y se resuelve en el juicio moral en situación, sin la adjunción, en el rango de tercera instancia, de la *Sittlichkeit*, florón de una filosofía del *Geist* en la dimensión práctica.

De este modo quedan planteadas dos preguntas, en el punto de

[14] «Mientras que la tragedia pone de relieve lo sustancial eterno, y lo muestra en su función de agente de conciliación que lleva a cabo liberando las individualidades que se combaten de su falsa individualidad y uniéndolas mediante lo que hay de positivo en el querer de cada uno, en cambio, es *la subjetividad* la que, en su confianza infinita, constituye el elemento dominante de la *comedia*» (*Estética*, trad. fr. de S. Jankélévicht, París, Flammarion, col. «Champs», t. IV, 1979, p. 267; trad. cast de H. Giner de los Ríos, *Estética*, 1908).

[15] M. Gellrich, *Tragedy and Theory, the Problem of Conflict since Aristotle*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1988.

inflexión de la *catharsis* trágica en la convicción moral: ¿qué hace inevitable el conflicto ético? ¿Qué solución es capaz de aportarle la acción? A la primera pregunta, la respuesta propuesta será la siguiente: es fuente de conflictos no sólo la unilateralidad de los caracteres, sino incluso la de los *principios* morales confrontados con la complejidad de la vida. A la segunda pregunta planteada, la respuesta será esta: en los conflictos suscitados por la moralidad, sólo un recurso al fondo ético sobre el que se destaca la moralidad puede suscitar la sabiduría del juicio en situación. Del *phronéin* trágico a la *phrónesis* práctica: ésta sería la máxima capaz de sustraer la convicción moral a la alternativa ruinosa de la univocidad o de la arbitrariedad.

I. INSTITUCIÓN Y CONFLICTO

Es lo trágico de la acción, ilustrado para siempre por la *Antígona* de Sófocles, el que vuelve a conducir el formalismo moral al centro de la ética. El conflicto es siempre el aguijón de este recurso de apelación, en las tres regiones ya surcadas dos veces: el sí universal, la pluralidad de las personas y el entorno institucional.

Varias razones me han animado a realizar el recorrido en el orden inverso. Primera razón: al llevar el aspecto más fuerte del conflicto en primer lugar al plano de la institución, nos hemos enfrentado al alegato hegeliano en favor de la *Sittlichkeit*, esa moral efectiva y concreta que se supone toma el relevo de la *Moralität*, de la moral abstracta, y que encuentra precisamente su centro de gravedad en la esfera de las instituciones y, coronándolas a todas, en la del Estado. Si lográsemos mostrar que lo trágico de la acción despliega precisamente en esta esfera algunas de sus figuras ejemplares, se suprimiría por ello mismo la hipótesis hegeliana sobre la sabiduría práctica instruida por el conflicto. La *Sittlichkeit* no designaría, pues, una tercera instancia superior a la ética y a la moral, sino uno de los lugares en el que se ejerce la sabiduría práctica, a saber, la jerarquía de las mediaciones institucionales que esta sabiduría práctica debe atravesar para que la justicia merezca realmente el título de equidad. Una segunda razón ha guiado la elección que seguimos. Al no ser nuestro problema añadir una filosofía política a la filosofía moral, sino determinar los rasgos nuevos de la ipseidad que corresponden a la *práctica política*, los conflictos que derivan de esta práctica han servido de telón de fondo para los conflictos engendrados por el formalismo mismo en el plano interpersonal entre la norma y la solicitud más singularizadora. Sólo cuando hayamos atravesado estas dos zonas de conflicto, podremos enfrentarnos con la idea de autonomía que sigue siendo, en último análisis, la pieza maestra del dispositivo de la moral kantiana: es ahí donde los conflictos más ocultos designan el punto de inflexión de la moral en una filosofía práctica que, posiblemente, no ha olvidado su paso por el deber.

Retomemos la regla de justicia en el punto en que la hemos dejado al término del estudio anterior. Ya nos había parecido que la posibilidad del conflicto estaba inscrita en la estructura equívoca de la idea de distribución justa. ¿Intenta delimitar intereses

individuales mutuamente desinteresados o reforzar el vínculo de cooperación? Nos ha parecido que las expresiones de *parte* y de *repartición* revelan este equívoco en el propio nivel del lenguaje. Lejos de resolver esta equivocidad, la formalización realizada por Rawls la confirma e incluso corre peligro de reforzarla. Pensamos que la fisura entre las dos versiones de la idea de distribución justa está sólo encubierta por la idea de un equilibrio reflexivo entre la teoría que da su título al libro y nuestras convicciones bien sopesadas [16]. En efecto, según la teoría, los individuos colocados en la situación original son individuos racionales independientes unos de otros y preocupados por promover sus intereses respectivos sin tener en cuenta los de los demás. Por eso, el principio de *maximin*, considerado aislado, podría reducirse a una forma refinada de cálculo utilitario. Tal sería el caso si no fuese equilibrado de modo preciso por convicciones bien sopesadas en las que el punto de vista del más desfavorecido es tomado como término de referencia. Pero esta consideración descansa, en último análisis, en la regla de reciprocidad, próxima a la Regla de Oro, cuya finalidad consiste en corregir la disimetría inicial vinculada al poder que un agente ejerce sobre el paciente de su acción y que la violencia transforma en explotación.

Este sutil desgarro interno a la regla de justicia sólo indica todavía el lugar posible del conflicto. Una situación realmente conflictiva aparece cuando, ahondando bajo la pura regla de procedimiento, se pone al desnudo la diversidad de los bienes distribuidos que la formulación de los dos principios de justicia intenta anular. Ya hemos dicho que la diversidad de las cosas que hay que repartir desaparece en el procedimiento de distribución. Se pierde de vista la diferencia cualitativa entre cosas por distribuir, en una enumeración que coloca, una tras otra, las rentas y los patrimonios, las ventajas sociales y las cargas correspondientes, las posiciones de responsabilidad y de autoridad, los honores y las reprobaciones, etc. En una palabra, la diversidad de las *contribuciones* individuales o colectivas que dan lugar a un problema de distribución. Aristóteles había encontrado este problema en su definición de la justicia proporcional, en la que la igualdad no se hace entre partes sino entre la relación de la parte de uno con su contribución y la relación del otro con su contribución diferente.

[16] *Cf. supra*, octavo estudio.

Aristóteles considera variable, según los regímenes políticos, la estimación del valor respectivo de estas contribuciones [17]. Si desplazamos el énfasis desde el procedimiento de distribución a la diferencia entre las cosas que hay que distribuir, se plantean dos tipos de problemas, que, en los trabajos posteriores al gran libro de Rawls, se han tratado, de ordinario, al mismo tiempo, pero que es importante distinguir con claridad. El primero señala el retorno con fuerza de conceptos teleológicos que unen de nuevo lo justo con lo bueno, mediante la idea de *bienes sociales primeros*. Rawls no ve nada malo en ello y parece a gusto con esta idea que une, sin escrúpulos aparentes, con las expectativas de personas representativas [18]. Pero, si nos preguntamos por lo que califica como buenos a estos bienes sociales, se abre un espacio conflictivo, puesto que estos bienes aparecen como relativos a significaciones, a estimaciones heterogéneas. Un segundo problema se plantea, no sólo por la diversidad de los bienes que hay que repartir, sino también por el carácter histórico y culturalmente determinado de la estimación de estos bienes. Aquí el conflicto es entre la pretensión universalista (tomo «pretensión» en el sentido positivo de reivindicación, como el *claim* de lengua inglesa) y las limitaciones contextualistas de la regla de justicia. Por tanto, en la discusión que sigue, nos dedicaremos sólo al problema de la diversidad real de los bienes que hay que repartir.

En un autor como Michael Walzer [19], la consideración de esta diversidad real de bienes, apoyada en la de las estimaciones o evaluaciones que determinan las cosas que se deben repartir como bienes, lleva a una verdadera desmembración de la idea unitaria de justicia en beneficio de la idea de «esferas de justicia». Constituyen una esfera distinta las reglas que gobiernan la ciudadanía *(membership)* y que tratan, por ejemplo, de las condiciones de su adquisición o de su pérdida, del derecho de los residentes extranjeros, de los emigrados, de los exiliados políticos, etc. Muchos debates en curso, hasta en las democracias avanzadas, muestran que surgen continuamente problemas que remiten finalmente a actitudes de orden ético,

[17] *Cf.* la nota de Tricot sobre la noción aristotélica de *axia* (en Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, ob. cit., 1131 a 24, trad. p. 228, n. 1).

[18] J. Rawls, *Théorie de la justice*, ob. cit., p. 95; trad. esp. p. 87.

[19] M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983.

sobre cuya naturaleza política volveremos más adelante. Distinta es la esfera de la seguridad y de la asistencia pública *(welfare)*, que responde a necesidades *(needs)* tales, en nuestras sociedades, que exigen por derecho la protección y la ayuda del poder público. Distinta es también la esfera del dinero y de las mercancías, delimitada por el problema de saber lo que, por su naturaleza de bien, puede comprarse o venderse. No basta, pues, con distinguir masivamente las personas que tienen un valor y las cosas que tienen un precio; la categoría de las mercancías tiene sus exigencias propias y sus límites. Otra es también la esfera de los empleos *(office)* cuya distribución descansa, no en la herencia o la fortuna, sino en cualificaciones evaluadas debidamente mediante procedimientos públicos (volvemos a encontrar aquí el problema de la igualdad de oportunidades y de vías de acceso para todos a puestos y empleos, según el segundo principio de justicia de Rawls).

Nuestro problema no estriba en proponer aquí una enumeración exhaustiva de estas esferas de justicia, ni siquiera en precisar el destino de la idea de igualdad en cada una de ellas. Se trata del problema del arbitraje requerido por la competencia de estas esferas de justicia y por la amenaza de invasión de una sobre otra, que da su verdadero sentido a la noción de conflicto social[20].

Es aquí donde puede tentarnos una salida hegeliana del conflicto, en la medida en que las cuestiones de delimitación y de prioridad entre esferas de justicia derivan de un arbitraje aleatorio que es el equivalente, en el plano institucional, de la sabiduría práctica que Aristóteles llamaba *phrónesis*. ¿No es la solución

[20] La teoría de los bienes de Walzer se resume en algunas proposiciones: «todos los bienes con los que tiene relación la justicia distributiva son bienes sociales»; «los hombres y las mujeres deben sus identidades concretas al modo como reciben y crean, por tanto como poseen y usan los bienes sociales»; «no se puede concebir un único conjunto de bienes primeros o de base que englobaría a todos los mundos morales y materiales»; «es la significación de los bienes la que determina sus movimientos»; «las significaciones sociales son históricas por naturaleza; por tanto, las distribuciones —justas e injustas— cambian con el tiempo»; «cuando las significaciones son distintas, las distribuciones deben ser autónomas» (ob. cit., pp. 6-10 [trad. del autor]). De ello se deriva que no existe patrón válido más que para cada bien social y cada esfera de distribución en cada sociedad particular; y, como estos patrones son violados a menudo, los bienes usurpados, las esferas invadidas por hombres y mujeres dotados de poder, estos fenómenos ineluctables de usurpación y de monopolio hacen de la distribución un lugar de conflicto por excelencia.

trasladar a la esfera política, y particularmente a la estatal, el tratamiento de conflictos planteados hasta ahora en términos de justicia? Necesitaremos, entonces, colocar el arbitraje del conflicto entre esferas de justicia bajo la categoría hegeliana de *Sittlichkeit* más que bajo la categoría aristotélica de *phrónesis*.

Ya lo he dicho: mi problema no es proponer aquí una filosofía política digna de la de Éric Weil, de Cornelius Castoriadis o de Claude Lefort. Se trata sólo de saber si la *práctica política* recurre a los medios de una moralidad concreta que no encuentran su ejercicio más que dentro de un saber de sí que el Estado en cuanto tal poseería. Es esto precisamente lo que enseña Hegel en los *Principios de la filosofía del derecho*[21].

Recordemos antes que el concepto hegeliano de derecho, que abarca toda la empresa, desborda por doquier al de justicia: «El sistema del derecho —se dice en la introducción— es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu, mundo que el espíritu se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza» (§ 4, trad. cast. p. 65); y también: «Que una existencia empírica es existencia empírica de la voluntad: eso es el derecho. El derecho es, pues, la libertad en general, en cuanto Idea» (§ 2). Esta problemática de la realización, de la efectuación de la libertad, es también la nuestra en este estudio. Pero ¿exige esta realización la restricción drástica del ámbito de la justicia de la que vamos a hablar, y, sobre todo, la elevación del ámbito político muy por encima de la esfera en la que es válida la idea de justicia? En cuanto a la limitación del campo de ejercicio de la justicia, coincide con la del *derecho abstracto*, el cual tiene como función principal elevar la toma de posesión al rango de propiedad legal en una relación triangular entre una voluntad, una cosa y otra voluntad: relación constitutiva del contrato legal. El campo de este último se encuentra muy reducido, en contra de la tradición contractualista a la que se vincula Rawls, que hace surgir el conjunto de las instituciones de un contrato ficticio. De ello se deriva que el concepto de justicia padece una contracción idéntica. Es de destacar, en efecto, que sea introducido con el título negativo de la injusticia, bajo los aspectos del fraude, del perjurio, de la violencia y del crimen (§ 82-103); en cambio, el derecho abstracto se resuelve en la contra-

[21] Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, ob. cit.; trad. cast. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1988.

violencia, que replica a la violencia *(Zwang)* en el ámbito en que la libertad se exterioriza en cosas poseídas: «El derecho abstracto es derecho forzoso *[Zwangsrecht]*, porque la injusticia contra él es una fuerza contra la existencia de mi libertad en una cosa exterior» (§ 94, trad. cast. p. 156)[22]. Lo que falta fundamentalmente al derecho abstracto, al contrato y a la idea de justicia del que es solidario, es la capacidad de unir orgánicamente a los hombres entre sí; el derecho, como había admitido Kant, se limita a separar lo mío de lo tuyo[23]. La idea de justicia padece esencialmente este atomismo jurídico. En este sentido, la fisura que acabamos de recordar, y que afecta a toda la sociedad en cuanto sistema de distribución —fisura que presupone la situación original en la fábula de Rawls—, se convierte en Hegel en imperfección insalvable. La persona jurídica sigue siendo tan abstracta como el derecho que la define.

La *Sittlichkeit*, al contrario de este vínculo contractual externo entre individuos racionales independientes, y más allá de la moralidad simplemente subjetiva, se define precisamente como el lugar de las figuras del «espíritu objetivo», según la terminología de la *Enciclopedia*. Y la sociedad política aparece como el único recurso contra la fragmentación en individuos aislados, precisamente porque la sociedad civil, lugar de los intereses en conflicto, no crea tampoco vínculos orgánicos entre las personas concretas.

Las razones para «renunciar a Hegel» en el plano de la filosofía política no son comparables a las que se me han impuesto en el plano de la filosofía de la historia[24]. El proyecto filosófico de Hegel en los *Principios de la filosofía del derecho* me queda muy próximo, en la medida en que refuerza las tesis dirigidas, en el séptimo estudio, contra el atomismo político. Admitimos entonces

[22] Es cierto que la categoría del tribunal reaparece en el ámbito de la «vida ética» *(Sittlichkeit)*, pero dentro de los límites de la *sociedad civil*; la sección «Administración de la justicia» (*ibid.*, § 209-229) se encuentra enmarcada así por la teoría de la sociedad civil como «sistema de las necesiades» y por la de «la policía y la corporación».

[23] La *Doctrina del derecho*, que constituye la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, construye el derecho privado sobre la distinción «de lo mío y de lo tuyo en general». «*Lo mío según el derecho [meum juris]* es aquello a lo que estoy vinculado de tal modo que el uso que otro haría de él sin mi consentimiento me perjudicaría. La *posesión [Besitz]* es la condición subjetiva de la posibilidad del uso en general» (trad. Philonenko, p. 119; cf. ed. Alquié [VI, 245], p. 494).

[24] *Temps et récit*, t. III. ob cit., II, cap. VI.

que, sólo en un medio institucional específico, pueden desarrollarse las capacidades y disposiciones que distinguen al obrar humano; el individuo, decíamos entonces, sólo se hace humano si median ciertas instituciones; y añadíamos: si esto es así, la obligación de servir a estas instituciones es una condición para que el agente humano continúe desarrollándose. Son otras tantas razones que le debo al trabajo de jerarquización de las modalidades de efectuación de la libertad elaboradas por Hegel en los *Principios de la filosofía del derecho*. En este sentido, y sólo en éste, la noción de *Sittlichkeit*, entendida, por una parte, en el sentido de sistema de las instancias colectivas de mediación intercaladas entre la idea abstracta de libertad y su efectuación «como segunda naturaleza», y, por otra, como triunfo progresivo del vínculo orgánico entre los hombres sobre la exterioridad de la relación jurídica —exterioridad agravada por la de la relación económica—, esta noción de *Sittlichkeit* todavía sigue instruyéndonos. ¿Añadiré que interpreto, siguiendo a Éric Weil, la teoría hegeliana del Estado como una teoría del Estado liberal, en la medida en que el elemento esencial del mismo es la idea de *constitución*? En este sentido, el proyecto político de Hegel no ha sido superado por la historia ni, en lo esencial, realizado todavía. La pregunta, para nosotros, es más bien ésta: la obligación de servir a las instituciones de un Estado constitucional ¿es de una naturaleza distinta de la obligación moral, incluso de una naturaleza superior? Más precisamente, ¿esa obligación tiene un fundamento distinto de la idea de justicia, último segmento de la trayectoria de la «vida buena»? ¿Tiene una estructura normativa-deontológica distinta de la regla de justicia?

La oposición entre *Sittlichkeit* y *Moralität* pierde su fuerza y se hace inútil —si no perjudicial, como diré más adelante—, si, por una parte, damos a la regla de justicia, por medio de la de distribución, un campo de aplicación más vasto que el que le asignaban la doctrina kantiana del derecho privado y la hegeliana del derecho abstracto, y, si, por otra, disociamos, en lo posible, los admirables análisis de la *Sittlichkeit* de la ontología del *Geist* —del espíritu— que transforma la mediación institucional del Estado en instancia capaz de pensarse a sí misma[25]. Separada de la ontología

[25] «El estado es la realidad efectiva de la Idea ética, el espíritu ético como voluntad revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que

del *Geist*, la fenomenología de la *Sittlichkeit* deja de legitimar una instancia de juicio superior a la conciencia moral en su estructura triádica: autonomía, respeto de las personas, y regla de justicia[26]. Lo que da a la *Sittlichkeit* la apariencia de una trascendencia respecto a la moralidad formal, es su vínculo con instituciones cuyo carácter irreductible respecto a los individuos hemos admitido anteriormente. Sólo que una cosa es admitir que las instituciones no derivan de los individuos sino siempre de otras instituciones previas, y otra, conferirles una espiritualidad distinta de la de los individuos. Ciertamente, es impresionante la inculpación que Hegel dirige contra la conciencia moral cuando ésta se erige en tribunal supremo desde la ignorancia soberbia de la *Sittlichkeit* en la que se encarna el espíritu de un pueblo. Para nosotros, que hemos atravesado los acontecimientos monstruosos del siglo XX vinculados al fenómeno totalitario, tenemos razones para escuchar el veredicto inverso, mucho más abrumador, pronunciado por la propia historia a través de los labios de las víctimas. Cuando el espíritu de un pueblo es pervertido hasta el punto de alimentar una *Sittlichkeit* mortífera, el espíritu que ha desertado de las instituciones que se han vuelto criminales se refugia en la conciencia moral de un pequeño número de individuos, inaccesibles al miedo y a la corrupción[27]. ¿Quién se atrevería a burlarse del alma bella, cuando es la única que queda para atestiguar contra el héroe de la acción? Es cierto que no siempre es tan desastroso el desgarro entre la conciencia moral y el espíritu del pueblo; conserva siempre un valor de llamada y de advertencia. Atestigua, de modo paroxístico, la tragedia insuperable de la acción, a la que el propio Hegel ha hecho justicia en sus hermosas páginas sobre *Antígona*.

La mejor manera de desmitificar el Estado hegeliano y, así, liberar sus recursos inagotables en el plano de la filosofía política,

sabe precisamente porque lo sabe. En las costumbres tiene su existencia inmediata y en la autoconciencia del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su libertad sustancial en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad» (*Principios de la filosofía del derecho*, ob. cit., § 257, p. 258; trad. cast. p. 318).

[26] Lo que hace Hegel en el § 258 de los *Principios de la filosofía del derecho*: «Este último fin [*Endzweck*] tiene un derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del Estado» (*ibid.*, trad. cast. p. 318).

[27] Václav Havel, «Le pouvoir des sans-puvoir», en *Essais politiques*, París, Calmann-Lévy, 1989.

es interrogar a la *práctica política* misma y examinar las formas específicas que en ella reviste lo trágico de la acción.

Pero, ¿por qué la práctica política sería el lugar de conflictos específicos? ¿Y de qué modo éstos remiten al sentido ético de la justicia?

Aquí hay que partir de la diferencia sobre la que hemos insistido con tanto ahínco en la tercera sección del séptimo estudio, entre poder y dominación. El *poder*, hemos admitido siguiendo a Hannah Arendt, sólo existe en la medida en que el querer vivir y actuar en común subsiste dentro de una comunidad histórica. Este poder es la expresión más importante de la *praxis* aristotélica que no crea nada fuera de sí misma, sino que se da como fin su propia conservación, su estabilidad y su durabilidad. Pero —hemos admitido también— este poder es *olvidado* en cuanto origen de la instancia política, y encubierto por las estructuras jerárquicas de la dominación entre gobernantes y gobernados. A este respecto, nada es más grave que la confusión entre poder y dominación, o, evocando la terminología de Spinoza en el *Tratado político,* entre *potentia* y *potestas*[28]. La virtud de justicia, en el sentido de la *isotés* de Pericles y de Aristóteles, aspira precisamente a igualar esta relación, es decir, a volver a poner la dominación bajo el control del poder en común. Y esta tarea, que define quizá a la democracia, es una tarea sin fin, al proceder cada nueva instancia de dominación de una instancia anterior de igual naturaleza, al menos en nuestras sociedades occidentales[29].

Esta separación entre dominación y poder se señala, dentro de la propia estructura estatal, mediante la dialéctica que he resumido hace tiempo con el término de *paradoja política,* en la que de continuo se enfrentan, en el seno de la misma instancia, la forma y la fuerza[30]. Mientras que la forma tiene su expresión en la aproximación mediante la constitución de la relación de reconocimiento mutuo entre los individuos y entre éstos y la instancia superior, la fuerza tiene su sello en todas las cicatrices que ha dejado el nacimiento desde la violencia de todos los Estados convertidos en Es-

[28] M. Revault d'Allonnes, «Amor Mundi: la persévérance du politique», en *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, ob. cit.

[29] Habría que tener en cuenta aquí las investigaciones en sociología sobre la existencia de un vínculo político sin Estado en ciertas sociedades aún existentes.

[30] «Le paradoxe politique», *Esprit*, núm. mayo 1957, reproducido en *Histoire et vérité*, París, Ed. du Seuil, 1964, 3ª ed. aumentada, 1987.

tados de derecho; fuerza y forma se conjugan en el uso legítimo de la violencia, cuyo valor de criterio en la definición de lo político nos recuerda Max Weber[31].

Precisamente a partir de esta separación entre dominación y poder, constitutivo *de lo político*, es posible definir *la política* como el conjunto de las prácticas organizadas relativas a la distribución del poder político, mejor llamado dominación. Estas prácticas conciernen tanto a la relación vertical entre gobernantes y gobernados como a la relación horizontal entre grupos rivales en la distribución del poder político. Los conflictos propios de estas esferas de la *praxis* pueden repartirse en tres planos de radicalidad.

En un primer plano, el de la *discusión* cotidiana en un Estado de derecho cuyas reglas de juego son objeto de un amplio consenso, el conflicto es habitual en las actividades de deliberación que ponen en juego las prioridades que hay que establecer entre estos bienes primeros a los que la teoría rawlsiana de la justicia ha hecho un flaco favor y que sus adversarios libertarios y «comunitaristas» han llevado al centro de su reflexión; la amenaza de usurpación de monopolio, unida a la pluralidad de las esferas de justicia, determina el primer nivel en el que la deliberación política tiene como objeto el establecimiento provisional y siempre revisable de un *orden de prioridad* entre las demandas concurrentes de estas esferas de justicia. La deliberación y la toma de posición relativas a estos conflictos ordinarios constituyen la primera ocasión que se nos ofrece de desviar la *Sittlichkeit* hegeliana hacia la *phrónésis* aristotélica. En el Estado de derecho, la noción aristotélica de deliberación coincide con la discusión pública, con ese «estatuto público» *(öffentlichkeit)* reclamado con tanta insistencia por los pensadores de las Luces; a su vez, la *phrónesis* aristotélica tiene como equivalente el juicio en situación que, en las democracias occidentales, procede de la elección libre. En este sentido, es inútil —cuando no peligroso— contar con un consenso que pusiese fin a los conflictos. La democracia no es un régimen político sin conflictos, sino un régimen en el que los conflictos son abiertos y negociables según reglas de arbitraje conocidas. En una sociedad cada vez más compleja, los conflictos no disminuirán en número y en gravedad, sino que se multiplicarán y se intensificarán. Por la

[31] «Le métier et la vocation d'homme politique», en *Le Savant et le politique*, ob. cit.

misma razón, el que el pluralismo de las opiniones tenga libre acceso a la expresión pública, no es ni un accidente, ni una enfermedad, ni una desgracia; es la expresión no 'decidible' de forma científica o dogmática del bien público. No existe lugar desde donde este bien pueda percibirse y determinarse de modo tan absoluto que la discusión pueda considerarse cerrada. La discusión política es sin conclusión, aunque no sin decisión. Pero toda decisión puede ser revocada según los procedimientos aceptados y tenidos como indiscutibles, al menos en el plano deliberativo en el que nos movemos aquí. Entonces se enfrentan numerosas pretensiones que manifiestan un primer grado de indeterminación en el espacio público de la discusión. Estas pretensiones se refieren, en última instancia, a la prioridad que debe darse, en una cultura y en una coyuntura histórica determinadas, a éste o a aquel bien primero que define las esferas de justicia, y finalmente a las *preferencias* que rigen la relación de estas esferas de justicia en ausencia de un orden léxico tan imperativo como el de los principios formales de justicia. En este juicio en situación, que las democracias avanzadas identifican esencialmente con el voto mayoritario, el único equivalente de la *euboulía* —la buena deliberación— recomendada por el coro en las Odas líricas de *Antígona*, es el juicio sensato que se puede esperar del debate público.

En un segundo plano de discusión, el debate se refiere a lo que podemos llamar los *fines del «buen» gobierno*: es una discusión a más largo plazo, capaz de afectar a la estructura misma del espacio de discusión; los politólogos empíricos o positivistas tienen tendencia a considerar este debate como el campo privilegiado de la ideología, en el sentido peyorativo del término [32]. Muy al contrario, el debate sobre el «buen» gobierno forma parte integrante de la mediación política a través de la cual aspiramos a una vida realizada, a la «vida buena». Por eso, encontramos este debate en el trayecto de retorno de la moral a la ética en el ámbito del juicio político en situación.

La controversia tiene lugar en torno a palabras clave como seguridad, prosperidad, libertad, igualdad, solidaridad, etc. Éstos

[32] Para una apreciación más matizada de la polisemia y de la polivalencia del concepto de ideología, *cf.* mis ensayos sobre el tema en *Du texte à l'action*, tercera parte, y en mis cursos publicados con el título *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. G. H. Taylor, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

son los términos emblemáticos que dominan desde arriba la discusión política. Su función es la de justificar, no la obligación de vivir en un Estado en general, sino la preferencia por una forma de Estado. El debate tiene lugar a mitad de camino entre las reglas de deliberación dentro de una forma ya aceptada de constitución y los principios de legitimación de los que hablaremos más adelante. Como estas grandes palabras tienen una carga emocional superior a su contenido de sentido, y están así a merced de la manipulación y de la propaganda: dicha situación hace mucho más necesaria la clarificación, que es una de las tareas de la filosofía política. Por eso, poseen una historia respetable entre los más grandes pensadores políticos: Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Tocqueville, Mill. Situadas de nuevo en su historia conceptual, estas expresiones resisten a la arbitrariedad de los propagandistas que querrían hacerlas decir cualquier cosa. Arrojarlas pura y simplemente del lado de las valoraciones emocionales irrecuperables para el análisis, es consentir precisamente el abuso ideológico en el peor sentido del término. La tarea es, al contrario, extraer su núcleo de sentido, precisamente en cuanto términos apreciativos relativos a los fines del buen gobierno. Lo que ha podido hacer creer que estos conceptos no podrían ser salvados, se debe a que no se han tenido en cuenta dos fenómenos importantes que una filosofía de la acción de tipo hermenéutico está preparada para reconocer: primeramente, que cada uno de estos términos tiene una pluralidad de sentido insuperable; en segundo lugar, que la pluralidad de los fines del «buen» gobierno es quizá irreductible, con otras palabras, que la cuestión d*el* fin del «buen» gobierno es posiblemente indecidible[33].

La irreductible pluralidad de los fines del «buen» gobierno

[33] Un ejercicio notable de clarificación del término «libertad» se debe a Isaiah Berlin en *Four Essays on Liberty* (Londres, 1969; trad. fr., *Éloge de la liberté*, París, Calmann-Lévy, 1988). Por lo demás, la polisemia característica de lo que llamo las grandes palabras de la política es reconocida por Aristóteles por lo que concierne a la justicia misma, desde las primeras líneas de la *Ética a Nicómaco*, v. Si la polisemia de los términos emblemáticos de la política es tan fundamental como Aristóteles lo afirma de la justicia, no es nada extraño que semejante significación particular del término «libertad» comprenda esta significación parcial de la igualdad, mientras que la otra repugne a otra significación parcial del término contrario.

implica que la realización histórica de tales valores no puede obtenerse sin perjudicar a otro, en una palabra, que no se puede servir a todos los valores a la vez. De ello se deriva, una vez más, la necesidad de desviar la *Sittlichkeit* hegeliana del lado de la *phrónesis* de Aristóteles, elevada esta vez al nivel de la búsqueda de la «buena» constitución, cuando los accidentes de la historia crean precisamente un vacío constitucional. Es en una coyuntura (geográfica, histórica, social, cultural) contingente, y por motivos no transparentes para los actores políticos del momento, cuando éstos pueden pretender ofrecer a su pueblo una «buena» constitución. Esta elección es un nuevo ejemplo del juicio político en situación, en el que la *euboulía* no tiene otro apoyo que la convicción de los constituyentes; en definitiva, su sentido de la justicia —virtud de las instituciones— en el momento de una elección «histórica».

Una indecisión más temible que la que resulta de la ambigüedad de las grandes palabras de la práctica política alcanza, en un tercer plano, a las elecciones más fundamentales que las de tal constitución democrática. Concierne al proceso de *legitimación* misma de la democracia en la variedad de sus modos. Se habla, con razón, de *crisis de legitimación* para designar la falta de fundamento que parece afectar a la elección misma de un gobierno del pueblo, para el pueblo y por el pueblo. Nuestras reflexiones sobre la distinción entre dominación y poder cobran aquí su plena significación. Si el poder es la fuente olvidada de la dominación, ¿cómo hacer derivar *visiblemente* la dominación del querer vivir juntos? Es aquí donde la ficción del contrato social, llevada a un grado superior de refinamiento por la fábula rawlsiana de una situación original caracterizada por la *fairness*, parece llenar un vacío, a saber, como se ha sugerido anteriormente, la ausencia, para un contrato social, del tipo de atestación en virtud de la cual la autonomía es para el individuo un «hecho de razón», y el respeto de las personas, una implicación de su «naturaleza racional». Es incontestable la ausencia de paralelismo entre la autonomía moral y lo que sería para un pueblo la autolegislación por la que la dominación no haría más que arrancar del olvido el querer vivir y el actuar juntos de un pueblo. Me acerco aquí, por otro camino, al análisis que Claude Lefort hace de la democracia por contraste con el totalitarismo. Precisamente, el error —más bien el crimen— del totalitarismo fue querer imponer una concepción uní-

voca de lo que él creía ser un hombre nuevo y eludir, por este medio, los titubeos históricos de la comprensión de sí del hombre moderno. El pensador de la democracia comienza por confesar una «*indeterminación* última sobre los fundamentos del Poder, de la Ley y del Saber, y sobre el fundamento de la relación de *uno con otro* en todos los registros de la vida social» [34]. La democracia, según Claude Lefort, nace de una revolución en el seno del simbolismo más fundamental de donde proceden las formas de sociedad; es el régimen el que acepta sus contradicciones hasta el punto de institucionalizar el conflicto [35]. Esta «indeterminación última» no puede constituir la última palabra, pues los hombres tienen *razones* para preferir al totalitarismo un régimen tan incierto del fundamento de su legitimidad. Estas razones son aquellas mismas que son constitutivas del querer vivir juntos, y una de cuyas maneras de tomar conciencia es la proyección de la ficción de un contrato social ahistórico. Ellas unen pretensiones de universalidad y contingencias históricas en lo que Rawls llama, en un ensayo escrito casi quince años después de *A théory of Justice*, «*overlapping consensus*» [36]. Éste entrecruza varias herencias culturales: además del proyecto de la *Aufklärung*, que Habermas juzga, con razón, «inconcluso» [37], las formas reinterpretadas de las tradiciones judías, griegas y cristianas que han pasado, con éxito, la prueba crítica de la *Aufklärung*. No hay nada mejor que ofrecer, para responder a la crisis de legitimación (que, a mi entender, afecta a la idea de dominación más que a la de poder, en cuanto querer vivir y actuar juntos), que la reminiscencia y el entrecruzamiento en el espacio público de aparición de las tradiciones que dan lugar a la tolerancia y al pluralismo, no por concesión a presiones externas sino por convicción interna, aunque ésta fuera tardía. El «buen consejo» puede aceptar el reto de la crisis de legiti-

[34] Claude Lefort, *Essais sur le politique*, París, Éd. du Seuil, 1986, p. 29.

[35] «La democracia se muestra así como la sociedad histórica por excelencia, sociedad que, en su forma, acoge y preserva la indeterminación en claro contraste con el totalitarismo que, edificándose bajo el signo de la creación del hombre nuevo, se ordena en realidad contra esta indeterminación, pretende poseer la ley de su organización y de su desarrollo y se perfila secretamente en el mundo moderno como sociedad sin historia» (ob. cit., p. 25).

[36] John Rawls, «Un consensus par recoupement», *Revue de Métaphysique et de Morale*» núm. 1, 1988, pp. 3-32.

[37] J. Habermas, «La modernité: un projet inachevé», *Critique* núm. 413, octubre, 1981.

mación, precisamente rememorando todos los comienzos, y todos los nuevos comienzos, y todas las tradiciones que se han sedimentado sobre su basamento. Así, y en la medida en que este «buen consejo» prevalece, la *Sittlichkeit* hegeliana —que también echa sus raíces en las *Sitten*, en las «costumbres»— se presenta como el equivalente de la *phrónesis* de Aristóteles: una *phrónesis* de varios, o más bien pública, como el propio debate.

¿No es ahora el momento de recordar la distinción que hace Aristóteles, al término de su estudio de la virtud de la justicia, entre justicia y *equidad*? «Si nos fijamos atentamente en esta distinción, parece que la justicia y la equidad no son ni absolutamente idénticas ni genéricamente diferentes [...]. En efecto, lo equitativo *[epieikés]* mismo, si bien es mejor que una especie de justicia, es justo, y es superior a lo justo no por pertenecer a un género diferente». Que la diferencia que constituye la superioridad de la equidad respecto a la justicia es su relación con la función singularizadora de la *phrónesis*, el propio Aristóteles lo sugiere: «La razón de ello es que la ley es siempre algo universal, y que hay casos especiales para los que no es posible plantear rectamente un enunciado general». La equidad pone remedio a la justicia «allí donde no alcanza el legislador a prever el caso y yerra por espíritu de simplificación». Al corregir la omisión, el «decididor» público se hace «el intérprete de lo que habría dicho el propio legislador si hubiera estado presente en ese momento, y de lo que habría hecho constar en la ley si hubiese conocido el caso en cuestión». Y Aristóteles concluye: «Tal es la naturaleza de lo equitativo: ser un correctivo de la ley donde ésta no ha logrado estatuir a causa de su generalidad» [38]. Cuando releemos hoy estas líneas de Aristóteles, somos propensos a pensar que el debate público y la toma de decisión que resulta de él constituyen la única instancia facultada para «corregir la omisión» que hoy llamamos «crisis de legitimación». La equidad —concluiremos— es otro nombre del *sentido* de la justicia cuando éste ha atravesado las pruebas y los conflictos suscitados por la aplicación de la *regla* de justicia.

[38] *Cf.* Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. Tricot; trad. esp. María Araújo y Julián Marías, V, 14, 1137 b 19-27; V, 14, 1137 a 31 — 1138 a 3. Hay que observar que Gauthier-Jolif, en su comentario de la *Étique à Nicomaque* (ob. cit., t.II, pp. 431-434), consideran este capítulo como la conclusión del libro V.

II. RESPETO Y CONFLICTO

Las aplicaciones del segundo imperativo kantiano destacan una segunda región fuente de conflictos: tratar a la humanidad en su propia persona y en la de otro como un fin en sí y no sólo como un medio. La idea que va a guiar nuestra crítica procede de la sugerencia hecha en el estudio anterior según la cual una fina línea de división tendería a separar la vertiente universalista del imperativo, figurado por la idea de humanidad, y la vertiente que podemos llamar pluralista, figurada por la idea de las personas como fines en sí mismas. Según Kant, no hay en esto ninguna oposición, en la medida en que la humanidad designa la dignidad *en cuanto aquello por lo que* las personas son respetables, a pesar —si se me permite decirlo— de su pluralidad. La posibilidad de un conflicto surge, sin embargo, desde el momento en que la alteridad de las personas, inherente a la idea misma de pluralidad *humana*, aparece, en ciertas circunstancias notables, imposible de coordinar con la universalidad de las reglas que subyacen a la idea de humanidad; el respeto tiende entonces a dividirse en respeto de la ley y respeto de las personas. La sabiduría práctica puede, en estas condiciones, consistir en dar la prioridad al respeto de las personas, en nombre mismo de la solicitud que se dirige a las personas en su singularidad irreemplazable.

Antes de entrar en el meollo del argumento, es importante distinguirlo de la objeción, hecha muy a menudo al formalismo, de estar vacío, en cierto modo por definición. Es lo contrario: el presunto universalismo de estas reglas puede entrar en colisión con los requerimientos de la alteridad, inherentes a la solicitud, precisamente porque el imperativo categórico engendra una multiplicidad de reglas.

La falsedad de la ecuación entre formal y vacío se debe al desconocimiento de la función de las máximas en Kant[39]. Debemos recordar aquí dos puntos: en primer lugar, la regla de universalización se aplica a máximas *múltiples* que son ya regularidad de comportamiento; sin ellas, la regla de universalización no tendría,

[39] Es en parte, en la perspectiva de esta discusión, en la que he insistido tanto, siguiendo a Bernard Carnois y a Otfried Höffe, en la función de las máximas en la moral kantiana.

si podemos hablar así, «nada que moler», nada que someter a prueba. En segundo lugar, y la observación es más novedosa, existen máximas que pasan con éxito la prueba de la universalización; son aquellas que Kant llama precisamente deberes (en plural)[40]. Estos deberes no son deducidos, en el sentido lógico del término, sino *derivados*, en cuanto que lo que podríamos llamar las *proposiciones de sentido* fruto de la práctica cotidiana —soportar el insulto sin vengarse, resistir a la tentación de suicidarse por hastío de la vida, no ceder a los atractivos de una falsa promesa, desarrollar sus talentos antes que dejarse llevar por la pereza, socorrer al prójimo, etc.— cumplen con la prueba de universalización. La pluralidad de los deberes resulta del hecho de que la regla formal se aplica precisamente a la pluralidad de las máximas, que responden a su vez a una diversidad de situaciones. Se hace emerger aquí cierta productividad del juicio moral.

El conflicto puede surgir precisamente en el camino de esta productividad. En Kant, no hay lugar para el mismo, porque sólo considera un trayecto posible en el sometimiento a prueba de la máxima: el trayecto ascendente de subsunción de la máxima bajo la regla. El conflicto puede aparecer precisamente en este segundo trayecto, el de la aplicación a la situación concreta, donde se pide el reconocimiento de la alteridad de las personas.

En el primer trayecto, el carácter moral de las máximas es verificado en una prueba en dos tiempos: se elabora, en primer lugar, la máxima en términos tales que uno pueda preguntarse después si, si así formulada, supera con éxito la prueba de universalización. En cuanto al segundo tiempo, el del sometimiento a prueba propiamente dicho, es limitado estrictamente a una prueba de contradicción interna a la máxima misma. Volveremos, en la úl-

[40] Sin esto sería inconcebible que Kant haya podido escribir en la *Fundamentación...*: «Vamos a enumerar algunos deberes, según la división corriente que se hace de ellos en debres para con nosotros mismos y para con los demás hombres, deberes perfectos e imperfectos» (trad. cast. García Morente, p. 73). Estos deberes no son, en el sentido preciso de la palabra, «ejemplos» (pese a la nota en la que Kant anuncia el desarrollo más completo y mejor argumentado de la *Metafísica de las costumbres* todavía por escribir *(ibid.)*. La idea de una moral basada en ejemplos ha sido descartada un poco más arriba por Kant, si entendemos por esto, como en la moral popular, una enseñanza directa que economiza principios «puros». A propósito de estos «ejemplos», Kant habla, un poco más tarde, de «deducción» (*ibid.* p. 74), si es que hay que corregir *Abteilung* (que se lee en la edición de la Academia) por *Ableitung (ibid.)*.

tima sección de este estudio, sobre este uso limitado de la noción kantiana de universalidad.

Verifiquémoslo con el ejemplo de la falsa promesa que, dentro de la clase de los deberes estrictos, ilustra la subclase de los deberes hacia el prójimo y nos coloca en el centro de nuestro problema de las relaciones entre respeto y solicitud. Sigamos de cerca la argumentación de Kant; consiste en una experiencia de pensamiento en la que imaginamos al agente que razona así: «Transformo [...] la exigencia del egoísmo en una ley universal y dispongo así la pregunta: ¿qué ocurriría si mi máxima se tornase ley universal?» *(Fundamentación...*, trad. García Morente, p. 74). Cae la cuchilla: semejante máxima no podría «convenir consigo misma», sino que «siempre ha de ser contradictoria» *(ibid.)*[41]. La contradicción, como vemos, sólo aparece si el agente ha aceptado la experiencia de pensamiento propuesta. Una contradicción, que quizá podemos catalogar entre las contradicciones performativas, precede a esta última prueba: consiste en la libertad que el agente se da de hacer una excepción en su favor, por tanto, en la negativa a querer realmente que su máxima se convierta en una ley universal *(Fundamentación...*, trad. Delbos [IV, 424], p. 288). En una palabra, la contradicción es la de una voluntad que se sustrae a la prueba de universalización. Se inserta, si podemos hablar así, entre la regla y la excepción, y consiste en que una regla que admite excepciones ya no es una regla. Pero habremos observado que, en

[41] Es difícil admitir que la no contradicción sea el único resorte de la refutación, si seguimos a Kant en su argumento: «haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pueda obtenerse, pues nadie creería que recibe una promesa y todos se reirían de tales manifestaciones como de un vano engaño « (*ibid.*, trad. cast., p. 74). ¿El hecho de la desconfianza suscitada por la promesa no constituye más que una confirmación *exterior*, que pone en juego las consecuencias de la falsa promesa, respecto a la contradicción *interna* contenida en la idea de una promesa que uno está decidido a no cumplir? Además, la no-contradicción es más difícil de mostrar en los dos «ejemplos» que siguen: el deber de cultivarse y el de socorrer al prójimo; la ociosidad erigida en regla de vida ¿en qué contradice lógicamente a la voluntad, supuestamente común a todos los seres racionales, de desarrollar sus propias facultades? En cuanto a la ayuda debida al prójimo enfrentado con grandes dificultades, Kant admite fácilmente que la especie humana no está amenazada de desaparición si un desdichado más no es socorrido. Pero ¿en qué entra en contradicción la máxima con ella misma? En realidad, la contradicción sólo aparece si el agente ha supuesto que su máxima se convertía en ley universal, cosa que no hace.

todos los ejemplos tratados por Kant en los *Fundamentación* y en la *Metafísica de las costumbres*, la única excepción tomada en consideración es aquella que es reivindicada en provecho del agente, en concepto del amor de sí. ¿Qué ocurre con la excepción hecha en provecho de otro?

Esta nueva pregunta sólo se plantea en el segundo trayecto, el que Kant no ha considerado, el trayecto de la aplicación a situaciones singulares, en las que el otro se yergue en su singularidad irreemplazable. Es en este segundo trayecto donde puede tomar cuerpo la sugerencia, hecha en el estudio anterior, según la cual la consideración de las personas como fines en sí mismas introduce un factor nuevo, potencialmente discordante, respecto a la idea de humanidad, la cual se limita a prolongar la universalidad en la pluralidad en detrimento de la alteridad.

Retomemos el argumento que condena la falsa promesa: ¿se toma ahí realmente en consideración al otro? Podemos dudarlo. Es sorprendente que la condenación del suicidio y la de la falsa promesa, aunque pertenezcan a las dos clases diferentes de los deberes para consigo mismo y para con otro, tiendan a confundirse en cuanto que es la humanidad la que es tratada sólo como medio, la primera vez en la propia persona, la segunda, en la persona de otro[42]. Quizá, hasta es preciso ir más lejos: ¿no es más bien la integridad personal la que está en juego en los deberes llamados «para con otro»? ¿No es a sí mismo a quien se desprecia al pronunciar un juramento falso[43]? El daño ocasionado a otro en cuanto distinto que yo, no podía figurar quizá en el primer trayecto que asciende desde la acción a la máxima y de la máxima al criterio que pone a prueba su consistencia moral. Sólo podría figurar en el segundo trayecto complementario del primero, el trayecto

[42] En apoyo de esta sospecha, se puede observar que el caso del suicidio y el de la falsa promesa son tratados dos veces en *Fundamentación...*: la primera vez, bajo la égida de la primera formulación secundaria del imperativo categórico, donde la idea analógica de *naturaleza* sirve de eje al argumento; la segunda, después de la segunda formulación, donde se subraya fundamentalmente la *humanidad* como fin en sí. ¿No dan a entender estos dos momentos que la consideración del otro como fin en sí no es esencial al argumento? En el fondo, la idea de humanidad, como la de naturaleza, tiende a atenuar, si no a anular, la alteridad de otro.

[43] Esta afirmación está en el centro de la respuesta que Kant hace a Benjamin Constant en su breve ensayo «Sur un prétendu droit de mentir par humanité» (1797) (trad. fr. de L. Guillermit, en *Théorie et pratique. Droit de mentir*, París, Vrin, 1988).

descendente de la concreción, de la aplicación, en el sentido más fuerte del término[44].

En este segundo trayecto, la regla es sometida a otro tipo de prueba, la que se realiza mediante las circunstancias y las consecuencias. Y se propone otro tipo de excepción distinta de la evocada anteriormente —la excepción a la regla en favor de sí mismo—. Aquí, la excepción toma otro rostro, o más bien se convierte en un rostro, en la medida en que la alteridad verdadera de las personas hace de cada una de éstas una excepción.

La *promesa* deja de vincularse únicamente al cuidado de la integridad personal, para entrar en el espacio de aplicación de la regla de reciprocidad, y más precisamente de la Regla de Oro, en cuanto que ésta tiene en cuenta la disimetría inicial del agente y del paciente, con todos los efectos de violencia que derivan de esta disimetría. Tratar a otro sólo como un medio es comenzar ya a violentarlo. A este respecto, la falsa promesa es una figura del mal de violencia en el uso del lenguaje, en el plano de la interlocución (o de la comunicación). Este vínculo entre la promesa y la Regla de Oro, o regla de reciprocidad, sigue siendo desconocido, si no se tiene cuidado en distinguir la regla según la cual *se deben* cumplir las promesas, de la regla *constitutiva* que distingue la promesa de los otros actos de discurso. La regla *constitutiva* de la promesa dice sólo: «*A* se obliga a hacer *X* en favor de *B* en las circunstancias *Y*». Al decir esto, *A* hace ciertamente algo: se obliga a sí mismo; pero el cumplimiento de la promesa depende sólo de las condiciones de *satisfacción* de la promesa, no de la condición de *éxito* sin la cual la promesa no existiría como acto de discurso determinado. Pero al caracterizar así a la promesa como acto de discurso, no hemos planteado aún el problema moral, a saber, la razón por la que hay que cumplir las promesas. Prometer es una cosa; estar obligado a cumplir sus promesas, es otra.

[44] Podemos preguntarnos legítimamente si Kant no ha podido tomar en consideración esta segunda problemática por el hecho de que traslada al dominio práctico una problemática propia del dominio teórico, la de la deducción trascendental, y si el proceso de depuración, que separa el *a priori* de lo empírico, no tiende a romper el resorte de la acción. En este sentido, la cuestión planteada por Hegel de la efectuación de la libertad respeta mejor la unidad del obrar humano (*cf.* C. Taylor, «Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praxis», en L. S. Stepelevitch y D. Lamb (comps.), *Hegel's Philosophy of Action,* Nueva Jersey, Humanities Press, 1983).

Llamemos principio de fidelidad a la obligación de cumplir las promesas. Es importante mostrar su estructura dialógica sobre la que pueden injertarse los conflictos de deberes de los que vamos a hablar. Por otra parte, esta estructura dialógica debe analizarse en estructura diádica, o dual, que pone en juego a dos personas —la que promete y el obligacionista con el que la primera se compromete—, y estructura plural, que pone en juego eventualmente un testigo ante el cual se toma un compromiso, luego, detrás de este testigo, la institución del lenguaje que uno se compromete a salvaguardar, incluso la referencia a algún pacto social en cuyo nombre puede reinar entre los miembros de la sociedad considerada una confianza mutua previa a cualquier promesa. Mediante esta estructura plural, el principio de fidelidad no se distingue de la regla de justicia discutida anteriormente[45]. Por eso, nos limitaremos aquí a la estructura diádica en la que dos personas están comprometidas.

Es fácil ignorar esta estructura diádica de la promesa; no es seguro que Kant no haya contribuido a ello por su tratamiento de la falsa promesa como contradicción íntima a una máxima en la que una persona sólo se compromete a sí misma. Una fenomenología mutilada del compromiso se inclina en el mismo sentido[46]. ¿No

[45] Sabemos hasta qué punto instituciones injustas pueden pervertir las relaciones interpersonales. Cuando el miedo y la mentira son institucionalizadas, puede ser subvertida incluso la confianza en la palabra de un amigo. Es preciso haber experimentado estas perversiones en cadena para descubrir, por el camino de la carencia, que la confianza mutua, en el plano más íntimamente interpersonal, depende grandemente de lo que santo Tomás llamaba la «tranquilidad del orden».

[46] M. H. Robins, en un libro conciso —*Promising, Intending and Moral Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984—, intenta derivar la fuerza limitadora de la obligación de cumplir sus promesas de la estructura monológica de la intención. Esta estructura atraviesa tres estadios que señalan el refuerzo progresivo de la intención. En el grado inferior, la firme *intención* de hacer algo puede considerarse como una promesa virtual, en la medida en que plantea la identidad entre dos «yo», el que promete y el que hará. Así, un embrion de obligación se contiene en el mantenimiento de sí a través del tiempo. Para pasar al grado siguiente, basta que este mantenimiento de sí mismo se convierta, en cuanto tal, en el contenido buscado de la intención, para que el momento de obligación adquiera relieve. Podemos llamar *deseo* a esta intención de mantenimiento que Robins llama cláusula de exclusividad: coloco mi compromiso por encima de las vicisitudes exteriores e interiores. De este modo, me vinculo a mí mismo, lo que es ya obligarme. Pasamos al tercer estadio, el de la obligación en sentido fuerte, cuando el contenido de la cosa que hay que hacer rige el mantenimiento de sí, pese no sólo a las vicisitudes interiores y exteriores, sino también a los cam-

tiene el compromiso todos los caracteres de una intención firme? ¿No hemos hecho nosotros mismos del mantenimiento de sí a través del tiempo la expresión más alta de la identidad del *ipse*, opuesta a la del *idem*, es decir, a la simple permanencia o perseverancia de una cosa (permanencia que no se encuentra, en el plano de la ipseidad, más que en la del carácter)? No hay que renegar de estos análisis. Debe mostrarse, más bien, la estructura dialógico-diádica del mantenimiento de sí, puesto que reviste una significación moral. La obligación de mantener*se* a sí mismo *cumpliendo* sus promesas corre el riesgo de petrificarse en la rigidez estoica de la simple *fidelidad*, si no es regada por el deseo de responder a una expectativa, incluso a una solicitud venida de otro. En realidad, el otro es implicado desde el primer estadio, el de la intención firme: un compromiso que no fuera el de hacer algo que el otro pudiera escoger o preferir, podría no ser más que una apuesta estúpida. Y, si alimento el firme propósito de colocar la «fidelidad» a mí mísmo por encima de las intermitencias de mis deseos, en el desprecio de los obstáculos y de las trabas exteriores, esta constancia, en cierto sentido monológica, corre el riesgo de caer dentro de la alternativa que Gabriel Marcel describía en su admirable análisis de la disponibilidad: «En cierto sentido, decía en *Être et avoir*[47] (pp. 56*s*), no puedo ser fiel más que a mi propio compromiso, es decir, al parecer, a mí mismo». Pero en este punto nace la alternativa:

> En el momento en que me comprometo, o bien planteo arbitrariamente una invariabilidad de mi sentir, que no está realmente en mi poder instituir, o bien acepto por adelantado tener que realizar, en un momento dado, un acto que no reflejará en absoluto mis disposiciones interiores cuando lo realice. En el primer caso, me miento a mí mismo; en el segundo, es a otro al que de antemano yo consiento en mentir [*ibid.* p. 70].

¿Cómo escapar a esta doble atadura de la fidelidad respecto a sí? Conocemos la respuesta de Gabriel Marcel: «Todo compro-

bios eventuales de intención. Se instaura entonces una relación dialéctica entre la exigencia que procede de la cosa que hay que hacer y la intención que se adhiere a ella; por un lado, la exigencia parece desligarse de la intención y regirla de modo extrínseco como un *mandato*; por otro, éste sólo me obliga en cuanto que la tomo como cosa mía, como «causa» mía. El vínculo que *me* liga es el mismo que aquel por el que *yo* me uno.

[47] París, Aubier, 1935.

miso es una respuesta» *(ibid.* p. 63). Es al otro al que yo quiero ser fiel. Gabriel Marcel da a esta fidelidad el nombre de disponibilidad[48].

La red nocional, de la que la noción de disponibilidad es uno de los nudos, está muy ramificada. Por su contrario, la indisponibilidad, roza la dialéctica del ser y del tener. La disponibilidad es ese éxodo que abre la conservación de sí a la estructura dialógica establecida por la Regla de Oro. Ésta, en cuanto regla de reciprocidad establecida en una situación inicial disimétrica, coloca al otro en la posición de un obligacionista que cuenta conmigo y hace de la conservación de sí una respuesta a esta expectativa. En gran medida, para no frustrar esta expectativa, para no traicionarla, yo hago de la conservación de mi primera intención el tema de una intención redoblada: la intención de no cambiar de intención. En la forma de las promesas sancionadas por el derecho —juramento, contrato, etc.—, la espera de otro que cuenta conmigo se convierte, por su parte, en un derecho de exigir. Hemos entrado, pues, en el campo de las normas jurídicas en las que parece como anulada, borrada, la filiación de la norma a partir de la solicitud. Hay que ascender desde estas formas de promesas sancionadas por los tribunales a aquellas en las que aún es perceptible el vínculo del momento normativo con el objetivo ético: «de ti, me dice el otro, espero que cumplas tu palabra»; a ti, yo respondo: «puedes contar conmigo». Este *contar con* une el mantenimiento de sí, en su tenor moral, con el principio de reciprocidad basado en la solicitud. El principio de fidelidad a la palabra dada no hace más que aplicar la regla de reciprocidad al tipo de acciones en las que el propio lenguaje está en juego como institución que rige todas las formas de la comunidad. No cumplir la promesa es, a la vez, traicionar la espera del otro y la institución que mediatiza la confianza mutua de los sujetos hablantes.

El análisis sumario de la promesa que acabamos de hacer acentúa el corte, tan cuidadosamente ocultado por Kant, entre el respeto por la regla y el respeto por las personas. Este corte, que se va a convertir en un desgarro en los casos de conflicto que vamos a evocar, no podía aparecer en el trayecto de la subsunción de la acción como máxima y de ésta como regla. En cambio, el desgarro

[48] Paul Ricoeur, «Entre éthique et ontologie, la disponibilité», *Actes du Colloque Gabriel Marcel (1988)*, París, Bibliothèque Nationale, 1989.

no puede dejar de llamar la atención, puesto que uno se compromete en el camino de retorno de la máxima, sancionada por la regla, en las situaciones concretas. En efecto, la posibilidad de estos conflictos está inscrita en la estructura de reciprocidad de la promesa. Si la fidelidad consiste en responder a la espera del otro que cuenta conmigo, es esta espera la que debo tomar como medida de la aplicación de la regla. Se perfila otro tipo de excepción distinto de la excepción en mi provecho: la excepción en beneficio del otro. La sabiduría práctica consiste en inventar los comportamientos que mejor satisfagan la excepción exigida por la solicitud, traicionando lo menos posible a la regla. Tomaremos dos ejemplos: uno concierne a la «vida que termina», y el otro a la «vida que comienza». El primero es bien conocido con el término, ya común, de la verdad debida a los moribundos. En efecto, parece abrirse una brecha entre dos actitudes extremas. O bien decir la verdad sin tener en cuenta la capacidad del enfermo de recibirla, por puro respeto de la ley que, supuestamente, no admite ninguna excepción; o bien mentir a sabiendas, por miedo —se cree— a debilitar en el enfermo las fuerzas que luchan contra la muerte y transformar en tortura la agonía de un ser querido. La sabiduría práctica consiste aquí en inventar los comportamientos justos y apropiados a la singularidad de los casos, aunque, no por ello, está abandonada a la arbitrariedad. En estos casos ambiguos, la sabiduría práctica necesita, sobre todo, meditar sobre la relación entre dicha y sufrimiento. «No hay ética sin idea de una vida feliz, —recuerda oportunamente Peter Kemp en *Étique et médecine*[49]. Una vez más, hay que situar la función de la felicidad dentro de la ética» (p. 63). Pero Kant, al incluir en la *Crítica de la razón práctica (Teorema III*, corolario y escolio), en una única rúbrica, la de la facultad inferior de desear, todas las formas de afectividad, ha cerrado el camino a una investigación diferenciada que descompusiese el término equívoco de felicidad entre el goce de bienes materiales y lo que P. Kemp designa como «una práctica común del dar y recibir entre personas libres» (p. 64). Así considerada, la felicidad «ya no entra en contradicción absoluta con el sufrimiento» (p. 67)[50]. Por falta de esta meditación sobre la relación en-

[49] Ob. cit.

[50] Podemos leer en la misma obra de P. Kemp: «La felicidad, el sufrimiento y la angustia ante la muerte» (*ibid.*, pp. 63*s*). Vemos que el aprendizaje mismo de la

tre sufrimiento y felicidad, la preocupación por no «hacer sufrir» bajo ningún concepto a los enfermos al término de su vida conduce a erigir en regla el deber de mentir a los moribundos. Nunca la sabiduría práctica puede consentir en transformar en regla la excepción a la regla. Aún menos debería legislarse en un campo en el que la ley no podría aligerar la responsabilidad de elecciones dolorosas. En estos casos, quizá haya que tener compasión de seres demasiado débiles moral y físicamente para entender la verdad. En otros, hay que saber dosificar la comunicación de esta verdad: una cosa es decir el nombre de la enfermedad, otra señalar su grado de gravedad y las escasas posibilidades de sobrevivir, y otra exponer la verdad clínica como una condena a muerte. Pero existen también situaciones, más numerosas de lo que se cree, en las que la comunicación de la verdad puede convertirse en la posiblidad de una repartición en la que dar y recibir se intercambien bajo el signo de la muerte aceptada[51].

En una actitud semejante, se puede abordar el problema del respeto de la persona en la «vida que comienza». Es cierto que el problema presenta un grado suplementario de complejidad, debido a las consideraciones ontológicas que plantea la vida que comienza y que no planteaba la vida que termina. Tratándose del embrión, luego del feto humano, es difícil no preguntarse qué clase de seres son, si no son ni cosas ni personas. En un sentido, la posición kantiana sobre la persona no estaba desprovista de toda implicación ontológica, como lo ha recordado anteriormente la conocida fórmula: la naturaleza racional *existe* como un fin en sí. Por contraste, la cosa, en cuanto manipulable, recibía un modo de existencia opuesto, definido precisamente por la aptitud a ser manipulada. Y luego —y esta observación adquirirá posteriomente todo su valor—, en esta oposición bipolar entre la persona y la cosa, la distinción entre modos de seres seguía siendo inseparable de la práctica, es decir, del modo de tratar a personas y cosas. El nuevo problema planteado por la vida que comienza está en otra parte: lo que el embrión y el feto humano cuestionan es el carácter

vejez y el respeto de la vejez en los demás no son extraños a este buen uso de la solicitud, cuando se mueve en este limitado intervalo en el que es cierto que no hay ética sin felicidad, pero en el que no es falso que la felicidad excluya el sufrimiento.

[51] Con el mismo talante debería tratarse el problema de la obstinación terapéutica y el de la eutanasia pasiva, e incluso activa.

dicotómico de estas consideraciones ético-ontológicas: para complicar las cosas, el que plantea las preguntas más embarazosas no es sólo el embrión humano en el útero materno, sino también el embrión separado, concebido en probeta, guardado en el frigorífico y disponible para la investigación científica. Como escribe Anne Fagot[52]: «Hay conflicto entre el principio del respeto debido al ser humano y la instrumentalización de este ser en los estadios embrionario o fetal —a menos que un embrión humano no sea una *persona* humana».

Es necesario escuchar a los defensores de las tesis opuestas para determinar mejor el punto de inserción de la sabiduría práctica. Según los partidarios de un criterio *biológico* de la presencia o de la ausencia de una persona humana, persona y vida son inseparables, en la medida en que ésta apuntala a aquélla: pues, dice el argumento, el patrimonio genético o genoma que firma la individualidad genética está constituido desde la concepción[53]. Para la forma más moderada de la tesis llamada biológica, la consecuencia ética es la siguiente: el «derecho a la vida» del embrión es un derecho a una «oportunidad de vida»: en la duda, no se debe correr el riesgo de un homicidio. Esta noción de riesgo —admitámoslo— introduce el argumento "biológico" en la región de la sabiduría práctica, como se dirá más adelante. Es en este sentido como merece entenderse, cuando concluye en la prohibición de cualquier práctica que no sirva a los presuntos fines del embrión y del feto, los de vivir y desarrollarse. Sin embargo, podemos preguntarnos

[52] Anne Fagot y Geneviève Delaisi, «Les droits de l'embryon», *Revue de la Métaphysique et de Morale*, 1987, núm. 3, 1987, pp. 361-387.

[53] En realidad, en la discusión contemporánea, el argumento biológico sirve de garantía científica a una concepción ontológica de tipo sustancialista, a su vez vinculada a consideraciones teológicas sobre el estatuto de creatura del ser humano; estas consideraciones son esencialmente fruto del debate muy antiguo basado en el momento de infusión del alma espiritual en el ser humano. Se añade también el temor de que el dominio sobre los fenómenos relativos a la vida y a la muerte instituya una relación de omnipotencia sobre lo humano, por la que la técnica trasgrediría su campo de legítimo dominio. El mismo argumento, observa A. Fagot, reviste también una forma teológica: Dios es el único dueño de la vida. En este sentido, el criterio biológico raramente funciona solo. Lo aislamos por las necesidades de nuestra propia investigación: «Tras la rigidez de los principios planteados, hay, pues, una visión trágica de la vida moral: cuando el hombre sustituye las decisiones de la naturaleza por las suyas, no puede más que hacer mal» (*ibid.*, p. 370).

si la sabiduría práctica, sin perder completamente de vista el criterio biológico, no debe tener en cuenta los fenómenos de umbral y de estadio que cuestionan la alternativa simple de la persona y de la cosa. Sólo la ontología sustancialista que dobla el argumento biológico impide que se desarrolle una ontología del desarrollo capaz de situar el juicio prudencial en un ámbito típicamente «intermedio». La distinción que proponemos a lo largo de estos estudios entre la identidad-mismidad y la identidad-ipseidad debería autorizarnos, si no a ignorar el argumento biológico, al menos a disociarlo de la ontología sustancialista subyacente.

La tesis opuesta exige observaciones parecidas: si se vincula la idea de dignidad sólo a las capacidades plenamente desarrolladas, tales como la autonomía del querer, sólo son personas los individuos adultos, cultos, «ilustrados». Hablando con todo rigor, «a los seres que están más acá de la capacidad de autonomía "mínima", la comunidad de las personas puede decidir protegerlos (como se protege a la naturaleza), no respetarlos (como se respeta la autonomía de las personas)» (A. Fagot, *ibíd.*, p. 372). No vemos, pues, cómo la tesis puramente moral del respeto puede entenderse en el presente debate, si no va acompañada de una ontología mínima de desarrollo, que añade a la idea de capacidad, propia de una lógica del todo o nada, la de aptitud que admite grados de actualización[54].

Me permitiré sugerir que la ontología progresiva deseada no es quizá más autónoma respecto a la ética que los criterios de la persona y de la cosa en Kant. Es cierto que la identificación de los umbrales y de los grados que jalonan la aparición de las propiedades del ser personal incumbe únicamente a la ciencia. Pero el tenor ontológico asignado al predicado «potencial», en la expresión «persona humana potencial», no es quizá separable del modo de

[54] Evocando el punto de vista pragmático, en particular el británico, según el cual el problema de saber cómo debe tratarse el embrión debería estar libre de cualquier criterio ontológico, A. Fagot observa: «Creemos que lo que se busca actualmente bajo el pretexto del pragmatismo es una ética fundada en una ontología *progresiva*, de acuerdo con la intuición simple y común de que el ser embrionario es una ser en desarrollo y que, respecto a una célula viva, luego un feto de cinco meses, más tarde un niño de cinco años, nuestras obligaciones morales no pueden ser las mismas» (*ibid.*, p. 377). Nos acercamos así a la noción de «persona humana *potencial*» invocada por el comité consultivo de ética en Francia y por otras comisiones de eruditos en otras partes del mundo.

«tratar» a los seres que corresponde a estos estadios. Parece que modo de ser y modo de tratar deben determinarse conjuntamente en la formación de los juicios prudenciales suscitados por cada avance del poder que la técnica confiere hoy al hombre sobre la vida en sus comienzos. Una vez más, si la ciencia es la única capacitada para describir los umbrales de desarrollo, la apreciación de los derechos y de los deberes relativos a cada uno de ellos incumbe a una verdadera invención moral que escalonará, según una progresión comparable a la de los umbrales biológicos, derechos cualitativamente diferentes: derecho a no sufrir, derecho a la protección (esta misma noción presenta grados de «fuerza» o de «insistencia»), derecho al respeto, puesto que, entre el feto y su madre, se esboza algo así como una relación incluso asimétrica de intercambio de signos pre-verbales. Es este vaivén entre descripción de los umbrales y apreciación de los derechos y deberes, en la zona intermedia entre cosa y persona, el que justifica que clasifiquemos la *bioética* en la zona del juicio prudencial. En efecto, la apreciación diferenciada y progresiva de los derechos del embrión, luego del feto, por enriquecida que esté por la ciencia del desarrollo, eventualmente enraizada en una ontología del desarrollo, no puede dejar de incorporar valoraciones marcadas por el mismo estilo de tradicionalidad que las herencias culturales, arrancadas a su sueño dogmático y abiertas a la innovación. En este juego complejo entre ciencia y sabiduría, el peso de los riesgos corridos respecto a las generaciones futuras no puede dejar de moderar las audacias que las proezas técnicas alientan. El temor de lo peor, como afirma Hans Jonas en su «principio de responsabilidad» [55], es un componente necesario de todas las formas de la responsabilidad a largo plazo que exige la época de la técnica. En este sentido, la reticencia, por ejemplo en materia de manipulación de los embriones supernumerarios, no es forzosamente patrimonio de los incondicionales del «derecho a la vida» de los embriones humanos. Forma parte de esta sabiduría práctica exigida por las situaciones conflictivas fruto del respeto mismo en un ámbito en el que reina la confusión en torno a la dicotomía entre persona y cosa.

El parentesco entre la parte de sabiduría práctica incorporada

[55] Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Francfort, Insel Verlag, 1980.

a la biología y la que hemos identificado más fácilmente dentro del círculo de la promesa y de los casos de conciencia planteados por la vida que termina, se revela en la presencia de los tres mismos rasgos en los diversos casos considerados. Primeramente, es prudente asegurarse que las posiciones adversas apelan al mismo principio de respeto y no difieren más que en la amplitud de su campo de aplicación, en particular en la zona intermedia entre la cosa y la persona moralmente desarrollada. En segundo lugar, la búsqueda del «justo medio» —¡de la *mesotés* aristotélica!— parece ser buen consejo, sin tener valor de principio universal; así, la determinación del período de gestación durante el cual el aborto no constituye un crimen, requiere un tacto moral muy desarrollado. En este caso, es bueno recordar que el «justo medio» puede ser otra cosa distinta de un ruin compromiso, a saber, un «extremo» [56]. De un modo general, las decisiones morales más graves consisten en trazar la línea de división entre lo permitido y lo prohibido en las mismas zonas «medias», que resisten a dicotomías demasiado familiares. Tercer rasgo de la sabiduría práctica común a todos nuestros ejemplos: la arbitrariedad del juicio moral en situación es tanto menor cuanto el «decididor» —en posición o no de legislador— ha tomado consejo de los hombres y de las mujeres reputados como los más competentes y los más sabios. La convicción que sella la decisión goza entonces del carácter plural del debate. El *phrónimos* no es forzosamente un hombre solo [57].

Se puede afirmar, como conclusión, que es a la solicitud, preocupada por la alteridad de las personas, incluida la de las «personas potenciales», a la que el respeto remite, en los casos en que él mismo es fuente de conflictos, en particular en las situaciones inéditas engendradas por los poderes que la técnica da al hombre so-

[56] «Por eso, desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia, la virtud es un término medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y del bien, un extremo» (*Ética a Nicómaco*, trad. María Araújo y Julián Marías, II, 6, 1107 a 6-7). Peter Kemp recuerda este importante texto de Aristóteles, al término de su conferencia «Éthique et technique; bio-éthique», pronunciada en el palacio de Europa de Estrasburgo el 4 de noviembre de 1988.

[57] Citemos una vez más: «Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente [*phrónimos*]» (*Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106 b 36).

bre los fenómenos de la vida. Pero no es la solicitud, en cierto sentido «ingenua», de nuestro séptimo capítulo, sino una solicitud «crítica», que ha atravesado la doble prueba de las condiciones morales del respeto y de los conflictos suscitados por este último. Esta *solicitud crítica* es la forma que la esfera práctica toma en la región de las relaciones interpersonales.

III. AUTONOMÍA Y CONFLICTO

Nuestro recorrido regresivo nos conduce de nuevo al pie del bastión de la moral, en el sentido kantiano del término: la afirmación de la autonomía, de la autolegislación, como metacriterio de la moralidad. Nuestra tesis, según la cual es la moralidad misma la que, por los conflictos que suscita sobre la base de sus propias presuposiciones, remite a la afirmación ética más originaria, encuentra aquí su último punto de aplicación; se apoya en argumentos específicos que se han rozado varias veces o incluso anticipado en las dos secciones precedentes, y que ahora es importante explicar. De diversas maneras, estos argumentos convergen en un enfrentamiento entre la *pretensión universalista* vinculada a la reglas que apelan al principio de la moralidad y el reconocimiento de los valores positivos que se refieren a los *contextos históricos y comunitarios* de efectuación de estas mismas reglas. Mi tesis aquí es que no habría lugar para una tragedia de la acción si la tesis universalista y la contextualista no debiesen mantenerse cada una en un lugar, aún por determinar, y si la mediación práctica capaz de superar la antinomia no fuese confiada a la sabiduría práctica del juicio moral en situación.

Para dar toda su fuerza al argumento, hay que proceder, a mi entender, a una revisión amplia del formalismo kantiano, no para refutarlo, sino para poner al desnudo la pretensión universalista, que es su núcleo duro, y dar así toda su fuerza al antagonismo con el que concluirá nuestra investigación sobre la ipseidad moral.

Esta revisión se hará en tres tiempos. En el primero, es preciso someter a examen nuevamente el orden de prioridad otorgado por Kant al principio de autonomía en relación con el respeto aplicado a la pluralidad de las personas y al principio de justicia pertinente en el plano de las instituciones. En el estudio anterior, he-

mos admitido, como hipótesis de trabajo, la presuposición no dicha según la cual el sí de la autonomía puede y debe preservarse de toda contaminación por cualquier tesis egológica. Toda la discusión que precede —ahí radica quizá la principal ventaja de este proceso ascendente del presente estudio— tiende a sugerir que este estatuto no egológico, no monológico y, si se puede decir, predialógico del sí autónomo sólo puede ser salvado al término de un proceso regresivo que parta de la idea de justicia, que atraviesa el principio de respeto debido a las personas en su pluralidad y en su alteridad, para alcanzar *in fine* el principio que dice *en tanto qué* la categoría de los más favorecidos debe tomarse como término de referencia de toda distribución justa, y *en tanto qué* el receptor de mi acción —su víctima potencial— debe ser respetado respecto al agente que soy. No hay duda que esta lectura ascendente, que coloca la autonomía al final y no al comienzo de la reflexión moral, trastoca el orden metódico preconizado por la *Fundamentación*...: desde la «forma» (unidad) a la «materia» (pluralidad) y a la «determinación completa» (totalidad) [58]. Es el sentido mismo de la autonomía que se halla afectado por este trastrocamiento el que la coloca al final del recorrido. En efecto, una aproximación a la autonomía a través de la regla de justicia, en el plano de las instituciones, y de la regla de reciprocidad, en el plano interpersonal, permite hacer fructificar las aporías dejadas en suspenso al término de nuestra presentación del principio kantiano de la moralidad. Así, tres «lugares» aporéticos se habían dibujado, como en vacío, por la atrevida afirmación del principio de autonomía. Fue, en primer lugar, con motivo de la discusión referida al «hecho de la razón», el reconocimiento de cierta receptividad en virtud de la cual la libertad es afectada por la ley misma que ella se da, como si la autoposición no pudiese pensarse sin autoafección; fue, después, esta otra afección vinculada al respeto entendido como móvil, en virtud de lo cual la razón de un ser finito, al afectar a su propia sensibilidad, se hace razón afectada, según los modos opuestos de la humillación y de la exaltación; fue, finalmente, esa afección *radical*, radical como el mal radical, tras lo cual el albedrío se encuentra sometido a la «propensión» al mal,

[58] El uso aquí del término «metódico» es el de Kant en la segunda sección de la *Fundamentación*...(ed. Alquié (IV, 436), p. 304; trad. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, 8ª ed., p. 95).

que, sin destruir nuestra disposición al bien, afecta a nuestra *capacidad* para actuar por deber.

La aproximación regresiva a la autonomía que practicamos aquí, ¿en qué permite conciliar la idea de autonomía con estas marcas de receptividad, de pasividad e incluso de impotencia? En esto: en que una autonomía solidaria de la regla de justicia y de la de reciprocidad no puede ser una autonomía *autosuficiente*. La dependencia según la «exterioridad», vinculada a la condición dialógica de la autonomía, toma, de alguna forma, bajo su responsabilidad la dependencia según la «interioridad» que estas tres aporías han revelado.

De esta reinterpretación del principio de autoridad resulta la necesidad de volver a estudiar la oposición entre autonomía y heteronomía. En adelante, hay que distinguir dos ideas recíprocamente diferentes. La primera, la que Kant tiene presente al hablar de heteronomía, no se distingue del estado de «minoría» que denuncia el panfleto *¿Qué es la Ilustración?* Este estado de minoría consiste en dejarse tutelar por otro de tal forma que el propio juicio dependa del juicio de otro; por contraste con este estado, la autonomía adquiere su sentido fuerte, a saber, la responsabilidad del juicio propio. Kant no ha tenido en cuenta que esta toma de responsabilidad es solidaria de la regla de reciprocidad de la justicia que la coloca en el mismo espacio de pluralidad donde reina precisamente el estado de minoría (en esto, la autonomía es tanto un principio político como un principio moral; es un principio político que Kant ha moralizado). La autonomía aparece así tributaria de la heteronomía, pero en un sentido distinto de lo otro: lo otro de la libertad en la figura de la ley que, sin embargo, la libertad se da; lo otro del sentimiento en la figura del respeto; lo otro del mal en la figura de la inclinación al mal. A su vez, esta triple alteridad, intrínseca al sí, tiene gran semejanza con la alteridad propiamente dialógica que hace a la autonomía solidaria y dependiente de la regla de justicia y de la de reciprocidad. La idea misma de otro se bifurca en dos direcciones opuestas en correlación con dos figuras del maestro: uno, el dominador, que tiene enfrente al esclavo; el otro, el maestro de justicia, que tiene enfrente al discípulo. Es la «heteronomía» de este último la que se debe integrar en la autonomía, no para debilitarla, sino para reforzar la exhortación de Kant en *¿Qué es la Ilustración?: Sapere aude!* ¡Atrévete a aprender, a probar, a gustar por ti mismo!

En un segundo tiempo, hay que someter nuevamente a examen el uso *restrictivo* que Kant hace del *criterio de universalización*, respecto al cual el principio de autonomía desempeña el papel de metacriterio (para retomar el término de Otfried Höffe). Este uso es restrictivo en el sentido de que, en la experiencia de pensamiento propuesta con motivo de los famosos «ejemplos», una máxima es declarada no moral si, elevada por hipótesis al rango de regla universal, aparece como el asiento de una contradicción *interna*. La máxima, dice Kant, se destruye entonces a sí misma.

Esta reducción de la prueba de universalización a la no contradicción da una idea muy pobre de la *coherencia* a la que puede aspirar un sistema moral; desde el momento en que se intenta *derivar* del principio más elevado de la moralidad —digamos, del segundo imperativo categórico— una pluralidad de deberes, el problema no es saber si una máxima considerada aisladamente se contradice o no, sino si la derivación expresa cierta productividad de pensamiento preservando la coherencia del conjunto de las reglas. La cuestión que planteamos aquí no nos desvía hacia una disputa académica, pues los conflictos más significativos que suscita la pretensión de universalidad de la moral nacen a propósito de deberes supuestamente derivados que quedan presos, al mismo tiempo, en la ganga contextual de una cultura histórica. Es, pues, necesario tener una idea clara sobre el alcance y el límite de la coherencia de los sistemas morales[59].

[59] El problema se plantea en el interior mismo del kantismo, puesto que no nos limitamos al análisis separado de los «ejemplos», sino que nos interesamos por su modo de derivación. Éste se inicia en la *Fundamentación*... y se trata explícitamente de él en la *Metafísica de las costumbres*. En realidad, se ha prestado escasa atención al modelo de coherencia desplegado en la *Doctrina de la virtud*, de la que se ha subrayado más bien su lado molesto, banal y anticuado. Es cierto que la doble división entre deberes estrictos y relajados, y entre deberes para consigo mismo y para con el prójimo, representa más una clasificación que una derivación, lo que limita considerablemente el interés del tratado. Sin embargo, hay que prestar atención a la auténtica derivación que resulta de la unión entre fin y deber. En la *Doctrina de la virtud*, todo descansa en la idea de un fin que es un deber: «Sólo un fin que es al mismo tiempo un deber puede llamarse un deber de virtud» (Kant, *Metafísica de las costumbres*, segunda parte, *Doctrina de la virtud*, trad. fr. de A. Philonenko, París, Vrin, 1968, p. 53; *cf.* ed. Alquié [VI, 383], p. 661). La pluralidad de los deberes procede así de la de los fines capaces de ser derivados de la persona como fin en sí misma: «Estos fines son: mi perfección y la felicidad

El *razonamiento jurídico* propone una concepción más constructiva de la coherencia. Los autores de lengua inglesa, sean filósofos del derecho o de la moral, tienen siempre en cuenta la flexibilidad y la capacidad de inventar que permite la *common law* [60].

Consideremos el caso en el que una querella, por ejemplo una demanda de reparación fundada en un derecho legal a la vida privada *(privacy)*, no ha sido objeto de ninguna decisión jurídica anterior. En este caso y en todos los casos semejantes —llamados *hard cases*—, el juez examinará los precedentes que parecen, de una u otra manera, los más pertinentes; sin ver en ellos la ejemplificación de intuiciones morales comparables a evidencias del orden de los hechos, los tratará como especificaciones de un principio que queda por construir y que englobará precedentes y casos insólitos en nombre de la responsabilidad del juez respecto a la coherencia que ha prevalecido hasta entonces. Vemos ya despuntar la idea de un conflicto entre las convicciones razonables aplicadas, por una parte, en los precedentes y, por otra, en el caso insólito. El juez puede, por ejemplo, pensar que es injusto castigar un intento de asesinato con tanta severidad como otro cometido realmente, y, sin embargo, tener cierta dificultad en armonizar esta postura con su sentimiento no menos razonado de que la culpabilidad del acusado reside en la intención más que en la acción considerada solo como algo que sucede. La presuposición es que toda concepción de la justicia requiere una coherencia que no sólo se debe conservar sino también construir. No se discute el parentesco de esta presuposición con el criterio kantiano de la universalización, sino que el carácter «constructivo» de su realización es muy diferente del uso kantiano canónico: un concepto jurídico es derivado, en primer lugar, de un grupo de casos emparentados;

de otro» (trad. Philonenko, p. 56; *cf.* ed. Alquié [VI, 385], p. 664). Aquí, el concepto moral de fin en sí, sólo aplicable a la persona, se articula en los conceptos teleológicos, ya evocados anteriormente, recibidos de la *Crítica de la facultad de juzgar*. De la pluralidad de estos conceptos teleológicos resulta la de los deberes: «Por tanto, no existe más que *una sola* obligación de virtud, mientras que hay varios deberes de virtud. Es que hay muchos objetos que son para nosotros fines, tales que es nuestro deber proponérnoslos [...]» (trad. Philonenko, p. 83; *cf.* ed. Alquié [VI, 410] p. 696). No se puede decir, pues, que el formalismo deja vacía la moral. El problema es saber si la multiplicidad de los deberes forma sistema: de ahí parte la discusión moderna sobre la coherencia de un sistema moral.

[60] *Cf.* R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Ma). Harvard University Press, 1977, cap. IV, VI y VII.

luego es aplicado a casos nuevos, hasta que un caso rebelde aparezca como un factor de ruptura que exige la construcción de un nuevo concepto[61].

Pero ¿la coherencia de un sistema moral puede ser la de un sistema jurídico? Las diferencias son importantes. En primer lugar, la noción de precedentes tiene un sentido bien preciso en el ámbito jurídico, en cuanto que se trata de veredictos pronunciados por tribunales de justicia y que tienen fuerza de ley hasta que no hayan sido enmendados o abrogados; en segundo lugar, son instancias públicas las que tienen autoridad para construir la nueva coherencia requerida por los casos insólitos; finalmente y sobre todo, la responsabilidad del juez respecto a la coherencia expresa la convicción, común a la sociedad considerada, de que la coherencia tiene importancia para el gobierno de los hombres. De estos rasgos propios de los sistemas jurídicos, resulta que ellos sólo abarcan esa región de las relaciones de interacción en la que los conflictos están sujetos al veredicto de los tribunales. Por eso, todo el problema sigue siendo el de saber si un sistema moral, que no tiene el soporte de la institución jurídica, es susceptible de coherencia propia. Además, la coherencia de los sistemas jurídicos remite a la del sistema moral, en la medida en que podemos preguntarnos si el propio «punto de vista público», que es el del juez, según Dworkin, tiene un fundamento moral.

En este sentido, el intento más notable es el de Alan Donagan en *The Theory of Morality*. Éste ha intentado reanudar la empresa kantiana de derivación de una pluralidad de deberes a partir del imperativo del respeto debido a las personas en cuanto seres racionales, teniendo en cuenta los recursos constructivistas del modelo jurídico, pero subordinando, como Kant, la legalidad a la moralidad. Retendré de la reconstrucción de Donagan la función que asigna a las «premisas adicionales» o «especificadoras», debido al papel que desempeñarán en la discusión de las objeciones que el *contextualismo* opone al universalismo moral. Estas premisas tienen como función, en primer lugar, delimitar, luego corre-

[61] Alan Donagan, *The Theory of Morality*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, desarrolla un argumento próximo al de Dworkin, que se apoya a su vez en los trabajos del gran jurista Edward H. Levi, el cual caracteriza el movimiento de vaivén entre el nivel del concepto construido y aquel en el que existen casos anteriores y casos rebeldes como *circular motion* (citado por Donagan, ob. cit., p. 68).

gir, incluso ampliar, la clase de acciones a la que se aplica el imperativo. Si la derivación se ha realizado correctamente, debemos poder decir: «ninguna acción de esta clase [trad. del autor] tomada en cuanto tal falta al respeto debido a todo ser humano en cuanto ser racional» (Donagan, ob. cit., p. 67). La tarea de la filosofía moral es redefinir los tipos de acción de modo que el contenido de la regla sea adecuado a la forma del principio. Un ejemplo poco discutible nos lo proporciona el caso de legítima de defensa: la regla según la cual se permite matar si se es amenazado de muerte, o si no existe otro medio de proteger a un tercero amenazado de muerte, limita el campo de aplicación de la prohibición de matar a la clase del homicidio y del asesinato. La excepción aparente al imperativo «no matarás» es colocada así bajo la regla precisada por la premisa especificadora.

Podemos admitir a Donagan que es una tarea legítima de la filosofía moral impulsar lo más posible la reconstrucción del sistema moral más digno de elevar una pretensión a la universalidad [62]. La coherencia de este sistema significa tres cosas: en primer lugar, que el formalismo no implica la vacuidad: podemos derivar una pluralidad de deberes a partir del único imperativo que ordena respetar a todas las personas en cuanto seres racionales [63]; en segundo lugar, que estos deberes, aunque no derivables unos de otros, no engendran situaciones tales que, para obedecer a uno, haya que desobedecer al otro, por ejemplo, mentir para no matar o matar para no mentir [64]; finalmente, que

[62] Ésta fue durante siglos la tarea de la casuística, que se puede considerar como el paralelo en el plano moral de la jurisprudencia en el plano legal.

[63] Hemos visto que Kant lo hace apoyándose en la pluralidad de los fines justificados por el juicio reflexionante, según el pensamiento de la *Crítica de la facultad de juzgar*.

[64] En este sentido preciso, un conflicto de deberes es inconcebible si la regla considerada es verdaderamente un deber, es decir, si es derivada correctamente del principio. Donagan (*The Theory of Morality*, ob. cit., pp. 143*s*) recuerda que santo Tomás negaba la posibilidad de la perplejidad *simpliciter* (que correspondería al caso en que, para evitar una mala acción, hubiera que cometer otra igualmente mala) y no admitía más que la perplejidad *secundum quid*, vinculada a las acciones meritorias que exigen una falta previa. Kant no dice otra cosa: «Un conflicto de deberes sería la relación de éstos, de modo que uno de ellos suprimiría al otro (totalmente o en parte). Pero como el deber y la obligación en general son conceptos, que expresan la necesidad objetiva práctica de algunas acciones, y como dos reglas opuestas no pueden ser al mismo tiempo necesarias, y que, si es un deber actuar según una regla, no sólo no puede ser un deber actuar según la

las reglas de derivación deben ser tales que los contenidos estén de acuerdo con la regla inmediatamente superior[65].

Precisamente aquí se asienta la diferencia entre sistema moral y sistema jurídico. Por un lado, en lugar de antecedentes ya dotados de un estatuto jurídico, de ordinario hay que relacionarse, en el plano moral, con «premisas especificadoras» no dichas, y lo más a menudo restrictivas, que señalan la injerencia de las relaciones de dominación y de violencia, también institucionalizadas, en el centro de las convicciones morales consideradas como las más próximas a la Regla de Oro. Por consiguiente, además de los procedimientos de interpretación constructiva próximos al razonamiento legal, la filosofía moral debe incorporar una crítica acerada de los prejuicios y de los residuos ideológicos en su empresa de reconstrucción de las premisas especificadoras capaces de garantizar la frágil coherencia del sistema moral. Es aquí donde el racionalismo vuelve a cruzar, de modo inesperado, la sabiduría trágica: el estrechamiento que afecta a la visión de las «magnitudes espirituales» a las que se supone sirven los dos protagonistas de la *Antígona* de Sófocles, ¿no tiene como equivalente, en el plano de la teoría moral, un uso perverso de las «premisas especificadoras» que una crítica de las ideologías debe desenmascarar[66]?

otra regla, sino que eso sería incluso contrario al deber: de ello se sigue que no es concebible una colisión de los deberes y de las obligaciones [*obligationes non colliduntur*]» (*Metafísica de las costumbres*, primera parte, *Doctrina del derecho*, introducción general, trad. Philonenko, p. 98; *cf.* ed. Alquié [VI, 224], p. 471). Vemos que el argumento de Kant es tan lógico como moral: «pues dos reglas opuestas no pueden ser al mismo tiempo necesarias [...]».

[65] La expresión «*unformalized analytical reasoning*», reivindicada por Donagan (ob. cit., p. 72) para salvaguardar el parentesco entre el razonamiento moral y el legal subrayando la especificidad del primero, designa tanto el problema por resolver como una solución absolutamente convincente. El autor admite que no puede tratarse aquí de prueba formal, puesto que un sistema de deberes no puede alcanzar el rigor de un sistema axiomático. Por eso, no puede probarse formalmente la imposibilidad de la contradicción entre deberes múltiples que excluyen la excepción; sólo se puede decir que todos los contraejemplos son refutables, puesto que el sistema moral ha sido construido con rigor y formulado de modo competente.

[66] Aquí adquieren toda su fuerza los antiguos análisis de J. Habermas en *Connaissance et intérêt* (trad. fr. de G. Clémençon, París, Gallimard, 1976): entre discurso, poder (en el sentido de dominación) y posesión, los vínculos son tan inextricables que una terapéutica social de las distorsiones sistemáticas del lenguaje debe completar a una mera hermenéutica incapaz de curar sólo mediante el discurso la mala comprensión en el discurso.

En todo caso, es el alegato en favor de la *universalidad* el que da toda su fuerza a los problemas vinculados a la *historicidad* de la moral concreta.

Una tercera interpretación de la herencia kantiana nos da una nueva ocasión de mostrar lo trágico de la acción en la huella de la exigencia de universalidad que, en última instancia, se identifica con el momento de la moralidad. Se trata de la reconstrucción del formalismo realizada por K.-O. Apel y J. Habermas, sobre la base de una moral de la comunicación[67]. Mi tesis es que esta empresa alcanza toda su legitimidad si la mantenemos en el trayecto del camino regresivo de la *justificación*, dejando así al descubierto la zona de conflicto situada en el trayecto progresivo de la *efectuación*[68]. La paradoja es que el cuidado por justificar las normas de la actividad comunicativa tiende a ocultar los conflictos que conducen a la moral hacia una sabiduría práctica que tiene por emplazamiento el juicio moral en situación. A mi entender, es esta paradoja la que explica la vivacidad de la controversia suscitada por la moral de la comunicación: los abogados de una ética contextualista y comunitarista[69] no hacen más que exaltar, por efecto de compensación, los conflictos que, en cierto modo, la moral de la comunicación oculta. Frente a ellos, yo sostengo que estas situaciones de conflicto estarían despojadas de su carácter dramático si no se destacasen sobre el fondo de una exigencia de universalidad a la que la moral de la comunicación confiere hoy su expresión más adecuada.

La fuerza fundamental de la moral de la comunicación proviene de haber fusionado en una sola problemática los tres imperativos kantianos: el principio de autonomía según la categoría de unidad, el principio de respeto según la categoría de pluralidad y el principio del reino de los fines según la categoría de totalidad. Con otras palabras, el sí es fundado de un golpe en su dimensión

[67] K.-O. Apel, *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science: l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, trad. fr. de R. Lellouche e I. Mittmann, Litle, Presses Universitaires de Lille, 1987; J. Habermas, *Morale et communication: conscience morale et activité communicationnelle* (1983), trad. fr. de C. Bonchindhomme, París, Éd. du Cerf, 1986; J.-M. Ferry, *Habermas. L'Éthique de la communication*, París, PUF, 1987, cap. X, «Éthique et communauté».

[68] Sobre la distinción entre trayecto regresivo de la justificación y trayecto progresivo de la efectuación, *cf. supra*, p. 286.

[69] M. Walzer, M. Sandel, Ch. Taylor, y A. MacIntyre.

de universalidad y en su dimensión dialógica, tanto interpersonal como institucional. En el presente estudio, que no tiene otra intención que la de explicar la dimensión moral de la ipseidad, nos limitaremos sólo a los aspectos de la ética de la discusión que tienen relación con este fundamento. Por eso, iremos directamente al argumento central de *Morale et communication*, en la tercera sección de esta obra [70]. El orden seguido por el argumento atestigua claramente que éste se sitúa en el trayecto regresivo de la justificación y del fundamento. En primer lugar, se pone de relieve el vínculo entre la empresa fundacional y «las exigencias de validez que emitimos cuando producimos actos de lenguaje que suponen una norma (o una regla)» (ob. cit., p. 64). En segundo lugar, se justifica el recurso a la pragmática formal para extraer estas exigencias de validez. Viene, finalmente, el problema que Habermas considera fundamental, a saber: «¿Cómo puede ser fundado en razón el principio de universalización, el único que puede hacer posible el entendimiento mutuo mediante la argumentación?» (*ibid.*, p. 65). Nos dedicaremos a estudiar esta cuestión. Consideramos, pues, como adquiridos, por una parte, el reconocimiento del vínculo entre *expectativa normativa* y actividad comunicativa [71]; por otra, el reconocimiento del vínculo entre expectativa normativa y validación mediante *razones*. Dicho esto, lo importante para nosotros radica en la transformación que experimenta la exigencia de coherencia por su vinculación a una teoría de la *argumentación*, que no sea reducible ni al razonamiento deductivo ni a la prueba empírica. La lógica de la discusión práctica ocupa aquí el lugar que ocupaba en las páginas precedentes el análisis de las condiciones de coherencia de los sistemas morales; mientras que ésta se llevaba a cabo sin tener en cuenta la dimensión dialógica del principio de la moralidad, en Apel y Habermas la teoría de la argumentación se despliega, de principio a fin, en el ámbito de la actividad comunicativa[72]. Habermas no niega que sean los conflictos de la vida coti-

[70] «Note problématique pour fonder en raison une éthique de la discussion [*Diskursethik*]», *Morale et communication*, ob. cit., pp. 63-130.

[71] «Llamo comunicativas a las interacciones en las que los participantes están de acuerdo en coordinar en buena armonía sus planes de acción: el acuerdo así obtenido se encuentra entonces determinado por la medida del reconocimiento intersubjetivo de las exigencias de validez» (*ibid.*, p. 79).

[72] «Respecto a los juicios morales, esta exigencia de coherencia implica que alguien, antes de invocar una norma definida para apoyar su juicio, debe verificar si

diana los que suscitan la expectativa normativa puesta en la lógica de la discusión práctica[73]. Incluso es esta preocupación por las argumentaciones tenidas realmente entre participantes diferentes la que aleja a Habermas de la ficción rawlsiana de una situación original y de la fábula del contrato hipotético (*ibid.*, p. 87). La discusión práctica es una discusión *real*[74]. No son, pues, las condiciones históricas de efectuación de la discusión práctica las que Habermas tiene en cuenta, sino la fundación en razón del principio de universalización que sirve de base a la ética de la discusión. Lo que le empuja, siguiendo a Apel, en esta dirección, son las objeciones que el *escéptico* opone a la idea misma de un acuerdo moral producido por vía de argumentación. Precisamente en relación con estas objeciones, se recurre a las presuposiciones pragmáticas de la argumentación en general para fundar en razón las reglas de argumentación del discurso práctico. El intento interviene justamente en el punto en que Kant se para cuando enuncia como un «hecho de la razón» la conciencia que nosotros adquirimos del carácter autolegislativo de la libertad. Para Karl-Otto Apel, se trata nada menos que de una «fundación última» *(letzte Begründung)*. Ésta recurre a la idea, inaccesible a Kant, de *contradicción performativa*, que permite salvar la autorreferencialidad propia de la argumentación trascendental, de la acusación bien conocida, ya de regresión al infinito, ya de interrupción arbitraria de la cadena de discurso, ya de circularidad en la argumentación. La *pragmática trascendental* retoma así, en el campo práctico, la deducción trascendental kantiana al mostrar cómo el principio de universalización, que desempeña la función de regla argumentativa, está implícito en las presuposiciones de la argumentación en general. La presuposición de una «comunidad ilimitada de comunicación» no tiene otra función que enunciar, en el plano de las

le es posible exigir que cualquiera en una situación parecida apele a la misma norma para emitir un juicio» (*ibid.*, p. 85).

[73] «Al entrar en una argumentación moral, los que toman parte en ella prosiguen, en una actitud reflexiva, su actividad comunicativa a fin de restablecer un consenso que ha sido perturbado. Las argumentaciones morales sirven, pues, para acabar, en el consenso, con los conflictos nacidos en la acción» (*ibid.*, p. 88).

[74] «En semejante proceso, cada uno proporciona al otro razones por las que puede desear que una manera de obrar se haga obligatoria socialmente. Por tanto, cada persona afectada debe poder convencerse de que la norma propuesta es «igualmente buena» para todos. Llamamos a este proceso discusión práctica» (*ibid.*, p. 92).

presuposiciones, la perfecta congruencia entre la autonomía del juicio de cada uno y la espera del consenso de todas las personas concernidas en la discusión práctica. No me comprometeré en la discusión abierta entre Habermas y Apel sobre esta pretensión de fundación última, postrera etapa sobre el trayecto regresivo, al que vamos a dar enseguida como contrapartida el trayecto progresivo de la norma a su efectuación. Observemos solamente que la ambición de Apel es más considerable que la de Habermas para quien la idea misma de fundación última cuestiona el cambio de paradigma por el que una filosofía del lenguaje ha tomado el relevo de una filosofía de la conciencia. Para Habermas, el recurso a la contradicción perfomativa sólo significa el reconocimiento de que no existe principio de sustitución en el ámbito de la práctica argumentativa, sin que esta presuposición trascendental tenga por ello valor de justificación última [75]. Me limitaré a decir que es precisamente la renuncia a la idea de fundación última (que el estudioso de la hermenéutica confirmará por su insistencia sobre la finitud de la comprensión) la que invita a seguir el trayecto inverso al de la justificación. Si, en efecto, admitimos, con el propio Habermas, que «las instituciones *morales* cotidianas no tienen necesidad alguna de las luces de los filósofos» (*ibid.*, p. 119) y que la empresa fundacional no tiene, en último análisis, más que una función terapéutica, en el sentido de Wittgenstein, respecto a los contraargumentos escépticos erigidos en «ideología profesional» (*ibid.*), entonces la ética de la discusión no debe ser sólo la apuesta de un intento de fundación por vía regresiva de la exigencia de universalización, sino también el de un sometimiento a prueba por vía progresiva en el plano de la práctica efectiva [76].

[75] «En realidad, dice Habermas, no existe ningún prejuicio al negar a la justificación pragmático-trascendental todo carácter de fundamento último» (*ibid.*, p.119). Esta reticencia explica que Habermas pueda buscar una «corroboración mayéutica» (*ibid.*, p. 118) del lado de la teoría del desarrollo de la conciencia moral y jurídica elaborada por Lawrence Kohlberg. Este apoyo en una psicosociología del desarrollo tendrá su repercusión en la discusión que sigue, en la medida en que el modelo de desarrollo propuesto por Kohlberg descansa en el progreso de lo preconvencional a lo convencional y, finalmente, a lo posconvencional, estadio último que corresponde a la autonomía kantiana. Hablaremos más adelante de los inconvenientes inherentes a este método de «control».

[76] Este cambio de perspectiva no deja de ser alentada por la objeción hecha por Habermas a Rawls de sustituir las argumentaciones reales, hechas entre personas afectadas, por una argumentación habida en una situación original hipotética.

Las páginas que preceden no tenían otra ambición que llevar la exigencia de universalidad a su más alto grado de credibilidad y, corolariamente, llevar a un nivel igual las objeciones sacadas del carácter *contextual* de las realizaciones de la ética de discusión. Como hemos afirmado muchas veces, los conflictos que dan crédito a las tesis contextualistas se encuentran en el trayecto de la efectuación más que en el de la justificación. Es importante tener una idea clara de esta diferencia de perspectiva, a fin de no confundir los argumentos que subrayan la historicidad de las elecciones que hay que hacer sobre este segundo trayecto con los argumentos escépticos que se dirigen a la empresa de fundación. Esta observación es de la máxima importancia para la discusión de la tesis universalista que consideramos ejemplar: a saber, la de la ética de la discusión de Habermas.

No son conflictos nuevos, en cuanto al *contenido,* los que vamos a mostrar con el título de contextualismo. Son aquellos que hemos cruzado al discutir las condiciones de efectuación de la regla de justicia, y luego de la regla de reciprocidad. Pero, mientras hasta ahora hemos subrayado la equivocidad, incluso la «indecidibilidad», de las situaciones a las que el juicio moral debe hacer frente, ahora debemos considerar el carácter histórica y culturalmente determinado de las estimaciones entre las cuales el juicio moral debe orientarse.

Recuerdo la primera ocurrencia de esta perplejidad; fue con motivo de la interpretación puramente procedimental de los principios de justicia de Rawls —interpretación que legitimaba la remisión de toda consideración teleológica a la conciencia privada de los miembros del pacto social. Así, el concepto de lo justo podía separarse totalmente del de lo bueno. Con la idea de bienes sociales primeros —idea inseparable de la de distribución—, los conceptos teleológicos han retornado con fuerza, hasta el punto de hacer estallar la idea unitaria de justicia entre una pluralidad de esferas en función de la diversidad de las *estimaciones* que rigen la significación vinculada a los bienes considerados (ciudadanía, necesidades, mercancías, posición de responsabilidad o de autoridad, etc.). Hemos aplazado hasta ahora el problema planteado por el carácter histórico y comunitario de estas significaciones y de estas estimaciones, para centrarnos en el problema planteado por la diversidad real de los bienes afectados. Es este carácter histórico y comunitario el que hay que colocar ahora en primer plano. Pues

éste no alcanza sólo a la significación que reviste, en una cultura dada, cada uno de los bienes considerados separadamente, sino también el orden de prioridad instituido entre las esferas de justicia y los bienes diversos y potencialmente rivales que le corresponden. En este aspecto, parece problemática cualquier distribución, en el sentido amplio que hemos dado a este término: de hecho, no existe sistema de distribución universalmente válido, y todos los sistemas conocidos expresan opciones aleatorias revocables, ligadas a las luchas que jalonan la historia violenta de las sociedades.

No es extraño, pues, que la misma historicidad afecte a todos los niveles de la *práctica política*, en la medida en que ésta tiene como objetivo precisamente la distribución del poder del que depende la prioridad asignada siempre entre los bienes que hay que distribuir. De un nivel a otro de la práctica política —del nivel del debate político institucionalizado, en las democracias pluralistas, al de la discusión sobre los fines del buen gobierno (seguridad, prosperidad, igualdad, solidaridad, etc.), finalmente, al de la legitimación de la democracia misma—, aparece una creciente indeterminación de los fines perseguidos. Ella nos lleva a subrayar ahora la historicidad de las opciones por las que las sociedades resuelven prácticamente estas perplejidades acumuladas[77].

Si de la esfera política pasamos a la de las relaciones interpersonales, han surgido nuevas fuentes de conflictos, que provienen principalmente de la *escisión entre respeto de la ley y respeto de las personas*. En este nuevo ámbito, planteaba problema la pluralidad de las personas más que la de los bienes, al oponerse la alteridad de las personas al aspecto unitario del concepto de humanidad. Hemos insistido, en esta ocasión, en algunos casos de conciencia particularmente dolorosos, los que conciernen a la «vida que termina» y los que suscita la «vida que comienza» en la época de la técnica. Estos mismos casos de conciencia pueden formularse de nuevo en términos de conflictos entre la exigencia universal, vinculada al principio del respeto debido a las personas *en cuanto seres racionales*, y la búsqueda vacilante de soluciones —que podemos llamar, en este sentido, históricas— que plantea el tratamiento de

[77] Recordamos, a este respecto, la caracterización que Claude Lefort hace de la democracia como «sociedad histórica por excelencia» (*supra*, p. 282, n. 35).

seres que ya no (o aún no) satisfacen el criterio explítico de humanidad que fundamenta el respeto[78].

Así, todas las discusiones habidas en la primera y en la segunda sección de este estudio encuentran su réplica y, diríamos, su punto focal de reflexión en el conflcito entre universalismo y contextualismo. Esta conexión no tienen nada sorprendente, puesto que la exigencia de universalización, vinculada al principio de autonomía que define, en última instancia, la ipseidad moral, encuentra su campo privilegiado de manifestación en las relaciones interpersonales regidas por el principio del respeto debido a las personas, y en las instituciones gobernadas por la regla de justicia.

Al reformular, en forma de dilema entre universalización y contextualismo, los conflictos suscitados por una concepción procedimental de la justicia y por una concepción abstracta de la humanidad común a todas las personas, hemos preparado el terreno para una discusión centrada en la ética de la argumentación.

Ésta puede poner de relieve que todos los problemas evocados deben encontrar su solución mediante la ética de la argumentación, en la medida en que ésta es de un rango superior a la regla de justicia y a la regla del respeto cuyos conflictos evocados anteriormente muestran los límites de aplicación. La adjudicación de partes —cualquiera que sea su naturaleza—, ¿no resulta, finalmente, de una confrontación de argumentos, y eso, no sólo en la situación original de la fábula rawlsiana, sino también en las discusiones reales que tienen como compromiso la distribución justa de cualquier cosa? Se añadirá: cuanto más se quiere una concepción de la justicia estrictamente procedimental, tanto más se apoya en una ética de argumentación para resolver los conflictos que engendra. ¿No es idéntica la situación para los casos de conciencia suscitados por el principio del respeto debido a las personas en cuanto seres racionales? Por ejemplo, el recurso que se ha hecho a una ontología de desarrollo para zanjar la cuestión de saber si un

[78] Aunque la discusión de estos casos de conciencia afecta al centro de las relaciones de persona a persona, confirma la discusión precedente sobre la práctica política en la medida en que las decisiones del plano interpersonal exigen a menudo un marco jurídico (referente a la despenalización o no de las prácticas abortivas, por ejemplo), y también político (aunque sólo sea desde el punto de vista de la asignación de los fondos públicos a las instituciones de investigación, de protección social u hospitalarias).

feto es una persona, una cosa o una entidad intermedia, ¿no equivale a la búsqueda del argumento mejor en el debate sobre los derechos del feto? ¿Y esta búsqueda conserva un sentido fuera de la presuposición de los requisitos universalistas que justifican la ética de la argumentación?

Admito la fuerza de la tesis, y la adopto hasta cierto punto, como diré enseguida, contrariamente al uso, a mi entender desastroso, de las objeciones contextualistas sacadas de la observación del modo como son tratados y resueltos los conflictos en comunidades históricas diferentes. Vemos, en nuestros días, estas objeciones imputadas a la tesis del carácter múltiple de las «culturas», siendo considerado el término «cultura» en un sentido etnográfico, muy alejado del de educación en la razón y en la libertad, venido de las Luces y desarrollado por Hegel. Desembocamos así en una apología de la diferencia por la diferencia que, en definitiva, convierte en indiferentes todas las diferencias, en la medida en que hace inútil cualquier discusión[79].

Lo que critico en la ética de la argumentación no es la invitación a buscar en todas las circunstancias y en todas las discusiones el mejor argumento, sino la reconstrucción, con este título, de una estrategia de *depuración*, tomada de Kant, que hace impensable la mediación contextual sin la cual la ética de la comunicación sigue sin asidero para actuar sobre la realidad. Kant dirigía su estrategia de depuración contra la inclinación, la búsqueda del placer o de la felicidad (modalidades afectivas confundidas). Habermas dirige la suya contra todo lo que puede colocarse bajo el término de *convención*[80]. Atribuyo este rigorismo de la argumentación a la interpretación de la modernidad en términos cuasi exclusivos de ruptura con un pasado supuestamente anclado en tradiciones sometidas al principio de autoridad y, por tanto, sustraídas por principio a la discusión pública. Esto explica que la convención venga a ocupar, en una ética de la argumentación, el lugar ocupado en

[79] Coincido aquí con los temores expresados por Alain Finkielkraut en *La défaite de la pensée*, París, Gallimard, 1987.

[80] A este respecto, el recurso al modelo de psicología de desarrollo de Kholberg refuerza la antinomia entre argumentación y convención, en cuanto que la escala del desarrollo está jalonada por los estadios preconvencionales, convencionales y pos-convencionales. Así, es curioso observar que, según este modelo, la Regla de Oro incumbe al modelo convencional, y que la regla de justicia no llega al nivel superior del estadio posconvencional.

Kant por la inclinación. De este modo, la ética de la argumentación contribuye al callejón sin salida de una oposición estéril entre un universalismo, al menos tan procedimental como el de Rawls y de Dworkin, y un relativismo «cultural» que se coloca a sí mismo fuera del campo de la discusión[81].

Quisiera sugerir, al término de este largo periplo, una nueva formulación de la ética de la argumentación que le permitiese integrar las objeciones del contextualismo, al tiempo que éste tomase en serio la exigencia de universalización para concentrarse en las condiciones para *poner en contexto* esta exigencia (por esta última razón he preferido el término de contextualismo a los de historicismo o comunitarismo).

Lo que hay que cuestionar es el antagonismo entre argumentación y convención, y sustituirlo por una buena dialéctica entre *argumentación* y *convicción*, que no tiene salida teórica, sólo la salida práctica del arbitraje del juicio moral en situación.

Para entrar en esta ardua dialéctica, es bueno recordar que la argumentación, considerada en el trayecto de la efectuación, es un juego de lenguaje, que, hipostasiado, deja de corresponder a ninguna forma de vida, sino a la profesionalización que el propio Habermas reprocha a los defensores de las objeciones escépticas sobre el trayecto regresivo de la justificación en la ética de la argumentación. En las discusiones reales, la argumentación en

[81] La misma observación vale para el uso cada vez más peyorativo que Habermas hace de la idea de tradición, tras una larga confrontación con Gadamer. He propuesto en otro lugar distinguir tres usos del término «tradición»: el *estilo* de tradicionalidad, del que la innovación es un componente en cierto modo antagonista; *las* tradiciones de un pueblo, de una cultura, de una comunidad, las cuales pueden estar muertas o vivas; y *la* Tradición, en cuanto autoridad antiargumentativa. Sólo en este último sentido es admisible la cruzada antitradicionalista de la ética de la argumentación. Nos hallamos, como en la idea de convención, ante un punto sensible de la ética de la argumentación, a saber, su tendencia a supravalorar el corte de la modernidad, a abordar la secularización no sólo como un hecho sino como un valor, hasta el punto de excluir del campo de la discusión, tácita o abiertamente, a quien no acepte como un dato de partida la profesión nietzscheana de la «muerte de Dios». Se olvida sólo que, bajo el nombre de las Luces, podemos designar ora un estilo de tradicionalidad que Koselleck ha descrito muy bien en los términos de sus categorías de espacio de experiencia y de horizonte de espera (*cf. Temps et récit*, ob. cit., III, pp. 301-313), ora una tradición o un grupo de tradiciones, con su trasfondo cultural muy característico, de las que ya habla Hegel en el capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu*, ora una antitradición, en la que realmente se ha convertido la apología de las Luces después de Nietzsche.

forma codificada, incluso institucionalizada, no es más que un segmento abstracto en un proceso de lenguaje que despliega un gran número de juegos de lenguaje que tienen también una relación con la opción ética en los casos de perplejidad; se recurre, por ejemplo, a relatos, a historias de vida, que suscitan, según los casos, la admiración, incluso la veneración, o la repugnancia, incluso la repulsión, o más simplemente la curiosidad por experiencias de pensamiento en las que se exploran, según el modo de la ficción, géneros de vida inéditos [82]. Estos juegos de lenguaje constituyen otras tantas prácticas de comunicación en las que los humanos aprenden lo que significa querer vivir en común, y eso, antes de cualquier formalización argumentadora. Es cierto que la argumentación no es un juego de lenguaje como los demás, precisamente debido a su exigencia de universalización. Pero esta exigencia sólo se hace operativa si asume la mediación de los otros juegos de lenguaje que participan en la formación de las opciones que son el verdadero reto del debate. El objetivo buscado es, pues, extraer de las posiciones en situación de confrontación el mejor argumento que pueda ofrecerse a los protagonistas de la discusión. Pero esta acción correctora de la ética de la argumentación presupone que se discute sobre algo, sobre «las cosas de la vida» [83].

¿Y por qué debe admitir la argumentación esta mediación de otros juegos de lenguaje y asumir esta función correctora respecto a su capacidad argumentativa potencial? Precisamente, porque la argumentación no se plantea sólo como antagonista de la tradición y de la convención, sino como instancia crítica que opera *en el seno* de convicciones que ella no debe eliminar, sino elevar al rango de «convicciones bien sopesadas», dentro de lo que Rawls llama un *equilibrio reflexivo*.

Este equilibrio reflexivo entre la exigencia de universalidad y el reconocimiento de las limitaciones contextuales que lo afectan, es el compromiso último del juicio en situación dentro del ámbito de los conflictos evocados anteriormente.

Lo que hace de la convicción un miembro imposible de elimi-

[82] Sobre la relación entre narratividad y ética, *cf. supra*. Sexto estudio, pp. 166 ss.

[83] *Cf.* Rüdiger Bubner, «Moralité et *Sittlichkeit* —sur l'origine d'une opposition», *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 3, 1988, *Kant et la raison pratique*, pp. 341-360.

nar es el hecho de que ella expresa las tomas de posición de las que derivan las significaciones, las interpretaciones, las evaluaciones relativas a los múltiples bienes que jalonan la escala de la *praxis*, desde las prácticas y sus bienes inmanentes, hasta la concepción que se hacen los seres humanos, solos o en común, de lo que sería una vida realizada. Pues, ¿de qué se discute, en definitiva, incluso en el plano de la práctica política en la que los bienes concernidos trascienden los bienes inmanentes a las prácticas diversas —por ejemplo, en el debate sobre los fines del buen gobierno y sobre la legitimidad de la democracia—, sino de buscar, de la mejor manera, para cada miembro del gran debate, una vida realizada con y para los otros, en instituciones justas? La articulación que intentamos reforzar continuamente entre deontología y teleología encuentra su más alta expresión —y la más frágil— en *el equilibrio reflexivo entre ética de la argumentación y convicciones bien sopesadas*[84].

Un ejemplo de esta dialéctica sutil nos lo proporciona la discusión actual sobre los derechos del hombre. En lo esencial, éstos, tomados en el plano de textos declarativos y no propiamente legislativos, pueden considerarse como derivaciones bien argumentadas de la ética misma de la argumentación. Por otra parte, han sido ratificados por la cuasi unanimidad de los Estados; y, sin embargo, sigue existiendo la sospecha de que son sólo el fruto de la historia cultural propia de Occidente, con sus guerras de religión, su laborioso y nunca terminado aprendizaje de la tolerancia. Todo sucede como si el universalismo y el contextualismo se implicasen imperfectamente en torno a valores poco numerosos, pero fundamentales, como los que se leen en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Pero, ¿qué sucede con las legislaciones explícitas que garantizan el ejercicio de estos derechos? Éstas son realmente el producto de una historia singular que es, en grandes líneas, la de las democracias occidentales. Y, en la medida en que los valores producidos en esta historia no son compartidos por otras culturas, la acusación de etnocentrismo recae sobre los propios textos declarativos, ratificados, sin embargo, por todos los gobiernos del planeta. A mi entender, hay que re-

[84] Me gusta recordar que convicción se dice en alemán *Überzeugung*, término emparentado por su raíz con el de *Bezeugung*, que significa atestación. Atestación: contraseña de todo este libro.

chazar esta desviación y asumir la siguiente paradoja: por una parte, mantener la pretensión universal vinculada a algunos valores en los que lo universal y lo histórico se entrecruzan; por otra, ofrecer esta pretensión a la discusión, no en un plano formal, sino en el de las convicciones insertadas en formas de vida concreta. Esta discusión resulta inútil si cada parte acreedora no admite que otros universales en potencia se ocultan en culturas consideradas exóticas. El camino de un consenso eventual no puede proceder más que de un reconocimiento mutuo en el plano de la admisibilidad, es decir, de la admisión de una verdad posible, de proposiciones de sentido que nos son en un primer contacto extrañas.

Esta noción de universales en contexto o de universales potenciales o incoativos es, a mi entender, la que mejor explica el equilibrio reflexivo que buscamos entre universalidad e historicidad [85]. Sólo una discusión real, en la que las convicciones son invitadas a elevarse por encima de las convenciones, podrá decir, al término de una larga historia aún por venir, qué presuntos universales llegarán a ser universales reconocidos por «todas las personas concernidas» (Habermas), es decir, por las «personas representativas» (Rawls) de todas las culturas. En este sentido, uno de los rostros de la sabiduría práctica que perseguimos a lo largo de todo este estudio es este arte de la conversación en el que la ética de la argumentación se verifica en el conflicto de las convicciones.

[85] La expresión «valor», que no hemos empleado hasta ahora, corresponde, en la discusión pública, a esos universales incoativos cuyo tenor moral verdadero sólo lo confirmará la historia posterior del diálogo entre las culturas. En este sentido, considero el cuasi-concepto de valor como un término de compromiso, en el punto en que se vuelven a cruzar la pretensión de universalidad y la confesión de historicidad de ciertos deberes derivados a los que corresponde, de parte del otro, un derecho de exigir. En este sentido, la noción de valor no es un concepto verdadero de moral, sino un concepto de compromiso, justificado por los casos en los que universalidad e historicidad, más que disociarse, se refuerzan mutuamente: condena de la tortura, de la xenofobia, del racismo, de la explotación sexual de los niños o de los adultos no consentidores, etc. Ya Jean Nabert, en sus *Éléments pour une éthique* (París, Montaigne, 1962, cap. VII, «L'ascèse par les fins», pp. 121-138), tomaba el término de valor en este sentido semitrascendental, semiempírico —semiapriorístico, semihistórico—.

Nuestra última palabra, en esta «pequeña ética» que abarca los estudios séptimo, octavo y noveno, será para sugerir que la sabiduría práctica que buscamos tiende a conciliar la *phrónesis* de Aristóteles, a través de la *Moralität* de Kant, y la *Sittlichkeit* de Hegel. De la *phrónesis* retenemos que tiene como horizonte la «vida buena»; como mediación, la deliberación; como actor, el *phrónimos,* y como puntos de aplicación, las situaciones singulares [86]. Pero, si al término de estos tres estudios, el ciclo parece cerrado, pasamos, si se puede hablar así, a una altura que está por encima de nuestro punto de partida: entre *la phrónesis* «ingenua» de nuestras primeras páginas (séptimo estudio) y la *phrónesis* «crítica» de nuestras últimas, se extiende, en primer lugar, la región de la obligación moral, del deber (octavo estudio), que pide que no sea lo que no debe ser, a saber, el mal, y más particularmente que sean abolidos los sufrimientos infligidos al hombre por el hombre, y, para salir de esta región árida, la de los conflictos relativos a lo trágico de la acción (noveno estudio). Es así como la *phrónesis* «crítica» tiende, a través de estas mediaciones, a identificarse con la *Sittlichkeit*. Pero ésta es despojada de su pretensión de señalar la victoria del Espíritu sobre las contradicciones que éste se suscita a sí mismo. Reducida a la modestia, la *Sittlichkeit* se acerca a la *phrónesis* en el juicio moral en situación. En cambio, al haber atravesado tantas mediaciones y tantos conflictos, la *phrónesis* del juicio moral en situación está al abrigo de cualquier tentación de anomia. El juicio moral en situación se forma a través del debate público, el coloquio amistoso, las convicciones compartidas. De la sabiduría práctica que conviene a este juicio, podemos decir que la *Sittlichkeit* repite en ella la *phrónesis*, en la medida en que la *Sittlichkeit* «mediatiza» a la *phrónesis.*

Al término de los estudios séptimo, octavo y noveno, es importante designar las determinaciones nuevas del sí que se añaden a la del sí que habla, que actúa y que es personaje-narrador de su

[86] Nos es grato recordar los grandes textos del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, citados anteriormente, pp. 179-181. En la cumbre de todos estos textos, colocamos el que identifica la *phrónesis* con el juicio moral en situación, debido a su función singularizadora comparable a la de la intuición sensible (*Ética a Nicómaco*, VI, 12, 1143 a 25-b 13).

propia historia. Como, además, estos estudios concluyen el ciclo fenomenológico-hermenéutico compuesto por los nueve estudios juntos que encuentran aquí su desarrollo, ha parecido apropiado tomar como guía las tres problemáticas fundamentales enunciadas al comienzo del prólogo (pp. XI-XV): rodeo de la reflexión sobre el *¿quién?* a través del análisis del *¿qué-porqué-cómo?*; concordancia y discordancia entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*; dialéctica del sí y del otro distinto de sí.

Los cuatro primeros estudios dan la prioridad a la primera problemática, y los dos siguientes, a la segunda; nuestros estudios ético-morales hacen hincapié principalmente en la tercera. Sin embargo, una nueva lectura de estos estudios permite decir que han hecho progresar al mismo ritmo las tres problemáticas. Es lo que ahora vamos a mostrar, al escoger para cada una de ellas un término emblemático tomado de la filosofía moral antigua y moderna, y que nuestras investigaciones permiten quizá enriquecer y precisar.

De hecho, de la primera problemática deriva todo el rodeo mediante las determinaciones de los predicados «bueno» y «obligatorio», cuyas articulaciones marcan el curso de estos tres estudios; este rodeo corresponde al realizado mediante las estructuras de la acción y del relato en los estudios anteriores; en efecto, los predicados «bueno» y «obligatorio» son aplicados, en primer lugar, a las *acciones* en cuanto hechas o por hacer. Hemos iniciado el movimiento del retorno hacia sí haciendo corresponder a la estimación de los fines de la acción la estima de un sí capaz de jerarquizar sus preferencias y de actuar con conocimiento de causa. Falta, sin embargo, un término para señalar la correlación entre la apreciación ética y moral de las acciones y las formas cada vez más complejas que reviste la estima de sí en el curso de los desarrollos que siguen a la primera sección del séptimo estudio, en el que hemos colocado la noción de estima de sí. El término clásico de *imputabilidad* me ha parecido que responde a este requisito, a costa de la reactualización que nuestras investigaciones sugieren[87]. La ventaja de la elección de este término es que permite retomar el análisis de la noción de *adscripción* en el punto en que lo hemos dejado al final del cuarto estudio, cuyo carácter aporético todos

[87] Hemos encontrado por primera vez esta noción en la discusión de la tercera antinomia cosmológica, Cuarto estudio, p. 92 s.

conocemos. La imputabilidad —diremos— es la adscripción de la acción a su agente, *bajo la condición de los predicados éticos y morales* que califican la acción como buena, justa, conforme al deber, hecha por deber, y, finalmente, como más sensata en el caso de situaciones de conflicto.

Que la imputabilidad se inscribe en la prolongación de la adscripción, es lo que presuponen las definiciones como la del *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, publicado hace poco por A. Lalande: «*Imputable*, se lee en él, significa primitivamente que puede ser atribuido a tal persona». Sólo caracterizaría a la imputabilidad «la relación del acto con el agente, prescindiendo, por una parte, del valor moral de éste, y, por otra, de las recompensas, castigos o daños-intereses que pueden seguirse de ella[88]». De hecho, esta definición no añade nada a lo que hemos llamado adscripción, y que concierne a la causalidad específica del agente de la acción. Comprendemos —es cierto— el cuidado de los autores de esta definición: no confundir *imputar* e *incriminar*[89]. Es el riesgo inverso que asumiría una definición de la imputabilidad que se apoyase en la distinción propuesta por A. Donagan[90] entre dos clases de preceptos morales: los preceptos que él llama de primer orden, y que se refieren a las acciones humanas consideradas en cuanto realizaciones *(deeds)*, y los preceptos llamados de segundo orden, que son relativos a los estados de espíritu de los agentes. Mientras que los primeros se definen con relación a la oposición permitido/no permitido, los segundos lo hacen respecto a la oposición culpable/no culpable[91].

[88] A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, PUF, 1960, p. 484.

[89] Dejo, por ahora, de lado la noción de *cuenta* en la expresión «anotar en la cuenta»; volveré sobre esto al hablar de la segunda problemática, la de la ipseidad y la de la mismidad.

[90] A. Donagan, *The Theory of Morality*, ob. cit., cap. IV.

[91] Que los dos tipos de preceptos no se implican, es atestiguado por los casos en los que lo no permitido no entraña culpabilidad; este caso es aquel en que excusas, previamente definidas y reconocidas, contribuyen a la atenuación o anulación del juicio que declara culpable al agente. Inversamente, la intención de un agente puede ser condenada como culpable, cuando no se haya cometido ninguna violación efectiva de una regla, al existir un obstáculo que ha impedido que se ejecute la intención deliberada de obrar mal. Se percibe la riqueza de análisis que guarda esta distinción entre preceptos de primer orden y preceptos de segundo orden. Aristóteles había abierto el camino a esta casuística muy legítima al intro-

Pero los segundos como los primeros tienden a la universalidad. Una definición de la imputabilidad puede resultar de esta distinción entre preceptos «objetivos» y «subjetivos»; su función sería la de coordinar las categorías de lo permitido/no permitido y la de lo culpable/no culpable. Imputar sería no sólo atribuir una acción a alguien, sino también atribuir una *acción*, en cuanto susceptible de caer en la categoría permitido/no permitido, a *alguien* susceptible de ser juzgado culpable/no culpable. Este modo de inscribir en la definición de la imputabilidad la distinción de los dos tipos de preceptos, subrayando la subordinación de los preceptos de segundo orden a los de primer orden, se refleja en las definiciones más populares de la imputación que hacen referencia a la reprobación y a la alabanza [92], expresiones que combinan (y a los ojos de los analistas confunden) los dos órdenes de preceptos: permitido/no permitido, para las acciones; culpable/no culpable para los agentes.

Hay algo justo, a mi entender, en el cuidado de disociar la imputabilidad de la incriminación —y también en el aparentemente inverso de hacer referencia a la reprobación y a la alabanza. La distinción que hago entre el plano ético y el moral abre el camino a una definición que haría justicia a los dos escrúpulos. Los preceptos de Donagan provienen, en efecto, de una teoría de la moralidad, que ignora la distinción que rige nuestros tres estudios

ducir la cláusula de *ignorancia* como capaz de considerar como involuntarias (o hechas a pesar de uno) acciones elegidas tras deliberación (*Ética a Nic.*, III, 2; trad. Tricot, pp. 122-126; trad. esp. pp. 35-36). Si se pone en juego aquí una casuística es porque se debe distinguir entre ignorancia referida a los hechos (el hijo no sabía que el hombre al que pegaba era su padre) e ignorancia referida al derecho (no sabía que era falta deshonrar a su padre); ahora bien, si la ignorancia del derecho difícilmente constituye una excusa, la de los hechos tampoco es aceptada siempre como excusa; el agente quizá no ha querido saber, o ha eludido informarse, cuando podía haberlo hecho, etc. La idea de negligencia culpable es de gran importancia en este género de debate, al que han dado un gran eco los trágicos aconteciemientos de la segunda guerra mundial.

[92] El diccionario *Robert*, en el término *imputation*, propone: «1° Acción, hecho de imputar, de atribuir a alguien (una acción vituperable, una falta...)» (p. 448). En la palabra *imputer*, propone: «I. *Imputer à*: imputar (a alguien) una cosa digna de reprobación; 2° Vx (lengua clásica): Atribuir (a alguien) algo laudable, favorable» (p. 449). Aristóteles se refiere también a la reprobación y a la alabanza en una perspectiva ética en la que la valoración de las acciones se regula por las «excelencias» reconocidas en el orden del obrar humano.

ético-morales: así la Regla de Oro es reinterpretada en los términos del imperativo kantiano.

Si se admite nuestra distinción, hay que asignar al plano ético el núcleo formador del concepto de lo imputable. Somos remitidos así a la estima de sí, pero en cuanto *mediatizada* por todo el recorrido de las determinaciones de lo justo, de lo bueno, de lo obligatorio, de lo justo procedimental, en fin, del juicio moral en situación. ¿A *quién*, pues, es imputable una acción? Al sí, en cuanto capaz de recorrer todo el curso de las determinaciones ético-morales de la acción, curso a cuyo término la estima de sí se convierte en convicción. En la convicción confluyen los preceptos de primer orden y los de segundo orden, según Donagan, es decir, las objetividades ético-morales de la acción y la subjetividad del agente que vuelve sobre sí mismo a partir de, y a través de, estas objetividades. A este precio la imputación puede considerarse como la expresión ético-moral de la adscripción de una acción a un agente, sin que la incriminación sea tenida como la forma canónica de la imputabilidad. Basta que la acción y su agente aparezcan como objetos, conjuntamente, de la alabanza y de la reprobación. Pero, en cierto modo, la alabanza precede a la reprobación en la estima de sí.

Situemos de nuevo nuestras consideraciones ético-morales en la perspectiva de la segunda problemática en la que la noción del sí está comprometida respecto a la relación conflictual entre ipseidad y mismidad. Es el concepto de *responsabilidad*, más reciente, al parecer, que el de imputabilidad —al menos, en filosofía moral—, el que va a servirnos de referencia, recibiendo de nuestros análisis al tiempo un enriquecimiento y una precisión suplementarios. Partamos de lo que fue la apuesta en el estudio de la identidad narrativa, a saber, ese componente de la identidad que tiene relación con el tiempo, bajo la guisa de la permanencia en el tiempo. Hemos visto dos acepciones de esta categoría enfrentarse en el plano narrativo, según que el mantenimiento de sí y la persistencia empírica se recubran o se desjunten. Es la misma dialéctica recuperada y llevada un grado más arriba por la noción de responsabilidad.

Para mostrarlo, despleguemos las relaciones entre responsabilidad y temporalidad en las tres direcciones que la temporalidad implica. Es con la tercera donde la relación entre ipseidad y mismidad revela su complejidad.

Es desde el punto de vista del *futuro* como nuestra reflexión engrana más fácilmente con la del sentido común. Según una de sus significaciones usuales, la responsabilidad implica que alguien asuma las *consecuencias* de sus actos, es decir, considere ciertos acontecimientos del futuro como representantes de él mismo, pese a no estar expresamente previstos y queridos; estos acontecimientos son su *obra*, a pesar suyo. Es cierto que esta significación ha tomado cuerpo, por una parte, en el ámbito del derecho civil, en relación con la obligación de reparar los daños que se ha causado por su culpa (o, en ciertos casos determinados, por la ley: responsabilidad, por ejemplo, del propietario o del guarda de los animales), por otra, en el ámbito del derecho penal, en relación con la obligación de asumir el castigo. Esta doble prioridad del derecho en el uso del concepto de responsabilidad no impide que se pueda vincular un sentido moral, y no simplemente jurídico, a la idea de aceptar o de asumir las consecuencias de sus propios actos, en la medida en que no se puede determinar con antelación. Sobre esta base, H. Jonas ha intentado reconstruir «el principio de responsabilidad[93]», teniendo en cuenta las consecuencias de largo alcance de las decisiones del poder público y también de los ciudadanos en la época de la técnica. De este modo, piensa suscitar una revolución en nuestro concepto de responsabilidad, elevándola al rango de un nuevo imperativo categórico, el de actuar de tal forma que una humanidad futura *siga existiendo* tras nosotros, en el entorno de una tierra habitable. Se trata de una revolución, en la medida en que, al hacer hincapié en las consecuencias de nuestros actos, el moralista orienta su mirada en sentido inverso al de la búsqueda de las intenciones más ocultas, como incita a ello la noción de imputabilidad. La consecuencia es paradójica: con esta última, puede existir culpabilidad sin ejecución, sin efectuación; con la responsabilidad, puede existir culpabilidad sin intención; el *alcance* de nuestros actos, concepto que hemos evocado anteriormente, excede al de nuestros proyectos.

Pero la noción de responsabilidad tiene también una cara vuelta hacia el *pasado*, en la medida en que implica que asumamos un pasado que nos afecta sin que sea enteramente obra nuestra, pero que asumimos como nuestra. La idea de *deuda*, que ha

[93] H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, ob. cit.

tenido gran importancia en algunas de nuestras reflexiones de *Temps et récit III*, procede de esta dimensión retrospectiva de la responsabilidad. Recibirá un desarrollo apropiado en el décimo estudio, dentro de una reflexión sobre la pasividad y la alteridad. Digamos, desde ahora, que reconocer su propio ser en deuda respecto a quien ha hecho que uno sea lo que es, es sentirse responsable de él.

Estas dos acepciones —prospectiva y retrospetiva— de la responsabilidad se encuentran y se superponen con vistas a la responsabilidad en el *presente*. Pero este presente no es el instante-corte, el instante puntual del tiempo cronológico. Tiene la densidad que le da precisamente la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad, a propósito de la permanencia en el tiempo. Sentirse responsable ahora es, de una manera que queda por precisar, aceptar ser considerado hoy el mismo que el que actuó ayer y actuará mañana. Como en el caso de la identidad narrativa, sobre la que se apoya la identidad moral, las dos acepciones de la identidad entran en competencia: por un lado, cierta continuidad física o psícológica, por tanto cierta mismidad, con la que hemos identificado anteriormente el carácter, sirve de base al reconocimiento de la identidad moral, en particular en los casos de responsabilidad que conciernen al derecho civil y al penal; por otro lado, existen casos límite, comparables a los *puzzling cases* de la identidad narrativa, en los que la identificación por los criterios corporales o psicológicos usuales se hace ambigua, hasta el punto en que se llega a decir que el inculpado —si se trata de derecho penal— se ha hecho irreconocible. En estos casos límite precisamente, el mantenimiento de sí, sinónimo de la identidad-*ipse*, sólo es asumido por un sujeto moral que pide ser considerado como el mismo que ese otro en que parece haberse convertido. Pero esta responsabilidad en el presente supone que la responsabilidad de las consecuencias de futuro y la del pasado con respecto al cual el sí se reconoce en deuda, sean integrados en este presente no puntual y, en cierto modo, recapitulados en él.

Este mantenimiento de sí mismo, irreducible a cualquier persistencia empírica, contiene quizás la clave del fenómeno que hemos rozado y dejado de lado antes, aunque sea incorporado a una definición ordinaria de la imputación, a saber, que imputar es cargar algo a *cuenta* de... Todo sucede como si nuestros actos se inscribieran en un gran libro de cuentas, para ser registrados y archi-

vados en él. Quizá esta metáfora de la inscripción y del registro expresa la objetivización de lo que acabamos de llamar recapitulación en el presente de la responsabilidad de las consecuencias y de la responsabilidad de la deuda. El mantenimiento de sí, así objetivado en la imagen de un encadenamiento de todos nuestros actos fuera de nosotros mismos, reviste la apariencia de un destino que hace del Sí el enemigo de sí mismo [94].

Seré más breve sobre la contribución de los tres últimos estudios a la dialéctica del sí mismo y del otro distinto de sí. En cierta manera, ésta ha estado presente explícitamente en todos los desarrollos anteriores. Además, la retomaremos en el próximo estudio con el título del Mismo y del Otro. Sin embargo, si hiciera falta nombrar la categoría que, en el plano de la tercera problemática puesta en marcha por el retorno sobre sí, respondiese a las categorías precedentes de imputabilidad y de responsabilidad, escogería el término de *reconocimiento*, tan grato a Hegel en el período de Jena y en todo el curso posterior de su obra. El reconocimiento es una estructura del sí que se refleja en el movimiento que lleva la estima de sí hacia la solicitud, y a esta hacia la justicia. El reconocimiento introduce la díada y la pluralidad en la constitución misma del sí. La reciprocidad en la amistad, la igualdad proporcional en la justicia, al reflejarse en la conciencia de sí mismo, hacen de la estima misma de sí una figura de reconocimiento. Lo que diremos en el próximo estudio sobre la conciencia, en el sentido del *Gewissen* alemán, tiene sus raíces en estas conjunciones del mismo y del otro en el fuero interno.

[94] Sería fructífera en este momento una confrontación con el pensamiento oriental sobre el encadenamiento de los actos en el *Kharma*, como lo muestra T. Hisashige en *Phénoménologie de la conscience de culpabilité. Essai de pathologie éthique*, presentación de P. Ricoeur, Tokio, Pres de l'Université Senshu, 1983.

DÉCIMO ESTUDIO

¿HACIA QUÉ ONTOLOGÍA?

Más que ninguno, este estudio tiene un carácter exploratorio. Intenta esclaracer las implicaciones *ontológicas* de las investigaciones anteriores colocadas bajo el título de la hermenéutica del sí. ¿Qué modo de ser es, pues, el del sí? ¿Qué tipo de ente o de entidad es? Para obviar la dificultad y aplicarle el método fragmentario que ha sido siempre el nuestro, reanudemos el esquema de las cuestiones planteadas en el prefacio. Según este esquema, la hermenéutica es el lugar de articulación de tres problemáticas:

1. Aproximación indirecta a la reflexión mediante el rodeo del análisis.
2. Primera determinación de la ipseidad mediante su contraste con la mismidad.
3. Segunda determinación de la ipseidad mediante su dialéctica con la alteridad.

Hemos podido dar el nombre de hermenéutica a este encadenamiento, en virtud de la equivalencia exacta entre la *interpretación* de sí y el despliegue de esta triple mediación.

Es cierto que la jerarquización de estas tres problemáticas no ha sido el hilo conductor de nuestros anteriores estudios, construidos más bien según cierta polisemia de la pregunta *¿quién?* (¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es responsable?). Sin embargo, el orden seguido hasta aquí no ha sido totalmente extraño al encadenamiento de estas tres mediaciones: en efecto, la articulación entre reflexión y análisis se ha impuesto desde el primer estudio, y de un modo continuo en los siguientes; la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad ha dominado claramente en el quinto estudio; finalmente, la de la ipseidad y la alteridad ha prevalecido en los tres últimos estudios. Estas tres problemáticas y estas tres mediaciones van a guiar, en el orden que acabamos de

explicar, el estudio ontológico que sigue. Su entrecruzamiento final mostrará la multiplicidad de sentidos del ser, que se ocultan tras la pregunta planteada al principio: ¿qué clase de ser es el sí? A este respecto, todo el estudio que sigue está dominado por la concepción polisémica del ser recibida de Platón y de Aristóteles.

La primera cuestión planteada concierne al compromiso ontológico general de todos nuestros estudios, y puede formularse a partir de la noción de *atestación* con la que hemos concluido nuestro prólogo. La segunda cuestión concierne al alcance ontológico de la distinción entre ipseidad y mismidad; procede de la anterior, en cuanto que la atestación puede identificarse con la seguridad que cada uno tiene de existir como un mismo en el sentido de la ipseidad. La tercera, con mucho la más compleja y la más englobadora, puesto que compromete al título mismo de esta obra, concierne a la específica estructura dialéctica de la relación entre ipseidad y alteridad.

La dialéctica en la que estos dos últimos términos se oponen y se organizan proviene de un discurso de segundo grado, que recuerda al empleado por Platón en el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Filebo* y el *Parménides*; este discurso pone en escena metacategorías, «grandes géneros», parientes de lo Mismo y de lo Otro platónicos, que trascienden el discurso de primer grado al que pertenecen también categorías o existenciales tales como personas y cosas, aparecidos, desde nuestro primer estudio, como particulares de base a los que se atribuyen finalmente los predicados como los de acción. A este respecto, nuestros tres últimos estudios, al dar un estatuto ético y no sólo analítico-descriptivo a la distinción entre persona y cosa, no han salido del ámbito de este discurso de primer grado. Un tratamiento esmerado de la metacategoría de alteridad, suscitado por la tercera dialéctica de nuestra hermenéutica del sí, nos obligará a distinguir claramente este discurso de segundo grado de los aspectos más claramente fenomenológicos de la hermenéutica del sí.

Pero es la tercera dialéctica la que permite ver mejor la dimensión especulativa de una investigación de carácter ontológico que se refiere al modo de ser del sí. Última razón para situar desde ahora las primeras aproximaciones ontológicas en la perspectiva de la tercera: ni la ipseidad ni la alteridad, en el sentido en que las tomaremos, se dejarán reformular simplemente en el lenguaje petrificado de una ontología presta a ser repetida, en el sentido

más corriente de la repetición. Lo otro distinto de sí no será un equivalente estricto de lo Otro platónico, y nuestra ipseidad no repetirá lo Mismo platónico. La ontología que esbozamos aquí es fiel a la sugerencia hecha en nuestro prólogo: una ontología sigue siendo posible en nuestros días, en la medida en que las filosofías del pasado sigan estando abiertas a nuevas interpretaciones y apropiaciones, gracias a un potencial de sentido no utilizado, incluso reprimido, por el proceso mismo de sistematización y de escolarización al que debemos los grandes cuerpos doctrinales que, de ordinario, identificamos por sus creadores: Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, etc. A decir verdad, si no se pudiese reavivar, liberar estos recursos que los grandes sistemas del pasado tienden a asfixiar y a enmascarar, no sería posible ninguna innovación, y el pensamiento de hoy sólo podría elegir entre la repetición y la errancia. Esta postura de principio sobre las relaciones entre la filosofía que se hace y la historia de la filosofía, hay que compararla con lo que hemos dicho en otro lugar —en *La metáfora viva* y en *Tiempo y narración*— sobre las relaciones entre tradición e innovación. Pero la puesta en práctica de esta máxima es muy peligrosa en el plano de los «grandes géneros», tales como lo Mismo y lo Otro, cuya historia es, por lo menos, intimidadora; pronto nos daremos cuenta de que el compromiso ontológico de la atestación y el alcance ontológico de la ipseidad en cuanto tal no hacen más fácil nuestra confrontación con la tradición.

I. EL COMPROMISO ONTOLÓGICO DE LA ATESTACIÓN

Comenzamos nuestra investigación ontológica en el punto en que se detuvo nuestro prefacio. El elogio que hicimos entonces de la atestación en cuanto *crédito* y en cuanto *confianza* estaba destinado a oponerse a la vez a la ambición de certeza autofundadora, nacida del *Cogito* cartesiano, y a la humillación del *Cogito* reducido a la ilusión, siguiendo a la crítica nietzscheana. Por tanto, nuestra primera aproximación a la atestación quedaba situada en relación con la disputa del *Cogito*. Los estudios que constituyen el cuerpo de esta obra se han desarrollado en un lugar que hemos podido llamar *átopos* respecto al de la posición del *Cogito*, y por tanto también respecto al de su deposición. Por eso, no podemos

limitarnos a la caracterización que, al comienzo, hemos hecho de la atestación en términos de certeza; o más bien, al caracterizar la atestación desde el punto de vista *aléthico* (o veritativo), hemos entablado ya, sin decirlo, otro debate distinto del que podríamos llamar puramente epistémico, si se tratase sólo de situar la atestación en una escala del saber. Pero la caracterización aléthica de la atestación no se limita a esta determinación epistémica. Si aceptamos tomar como guía la polisemia del ser o, más bien, del ente —que Aristóteles enuncia en *Metafísica* E 2—, el *ser-verdadero* y el *ser-falso* son significaciones originales del ser, distintas y, al parecer, de igual rango que el ser según las categorías, que el ser en potencia y en acto, y que el ser por accidente [1]. Precisamente bajo el signo del ser como verdadero, reunimos todas nuestras observaciones anteriores sobre la atestación como crédito y como fianza. ¿Significa esto que la metacategoría del ser-verdadero y del ser-falso puede repetirse en los términos en que Aristóteles la formuló por primera vez? Es ésta la primera ocasión para someter a prueba el vínculo entre innovación y tradición en el pensamiento de hoy.

En efecto, la atestación tiene como primer oponente la articulación de la reflexión sobre el análisis, en el sentido fuerte que la filosofía analítica ha dado a esta noción. Es el ser-verdadero de la *mediación* de la reflexión el que es atestado fundamentalmente. Esta situación carece de precedentes por numerosos conceptos. La paradoja principal consiste en que es el paso por el análisis, que otros autores habrían llamado objetivación, en un sentido habitualmente crítico, el que impone a todo el proceso un giro *realista*. En este sentido, quiero hacer justicia a la filosofía analítica por el apoyo que mi esbozo ontológico encuentra siempre en ella. Nuestros primeros pasos, en compañía de Strawson, han sido animados por la exigencia *referencial* de la semántica de Frege; así, el discurso sobre los cuerpos y las personas en cuanto particulares de base es, de entrada, un discurso *sobre*...: la personas es, ante

[1] Aristóteles, *Metafísica* E 2, 1026 a 22-1026 b 2: «"Ente" dicho sin más tiene varios sentidos, uno de los cuales es el Ente por accidente, y el otro el Ente como verdadero, y el No-ente como falso, y, aparte de éstos, tenemos las figuras de la predicación (por ejemplo, "qué", "de qué cualidad", "cuán grande", "dónde", "cuándo", y si alguna otra significación de este modo), y, todavía, además de éstos, el Ente en potencia y el Ente en acto» (trad. de García Yebra, vol. I, pp. 308-309).

todo, aquella *de la que* se habla; esta vertiente realista de la filosofía analítica supone, desde el principio, un importante contrapeso a las dos tendencias, idealista y fenomenista, nacidas de Descartes y de Hume. Luego, me ha sido de gran ayuda el acento realista puesto por Davidson en la noción de acontecimiento, colocada en pie de igualdad con las entidades objetivas o sustanciales, aun cuando no pueda seguir a Davidson en el campo del fisicalismo hacia el que es arrastrada, en definitiva, su ontología del acontecimiento. Lo mismo diré de la búsqueda de criterios objetivos de la identidad personal en Parfit. A su vez, la noción de identidad narrativa, por muy nutrida que esté de ficción, debe a su relación —incluso conflictual— con la de identidad personal de los filósofos analíticos un sentido agudo del alcance ontológico de las afirmaciones sobre el sí, muy mediatizadas por los análisis de Strawson, de Davidson y de Parfit, para no citar más que aquellos con los que he intentado, de modo más sistemático, cotejar la hermenéutica de origen fenomenológico.

Pero el servicio prestado es recíproco: la atestación que foma parte del sí recae sobre el análisis mismo y lo pone al abrigo de la acusación según la cual se limitaría, por su constitución *lingüística*, a explicar los idiotismos de tal o cual lengua natural, o, peor aún, las falsas evidencias del sentido común. Es cierto que hemos logrado, bastante a menudo, distinguir, incluso dentro del lenguaje ordinario, entre usos contingentes vinculados a la constitución particular de una lengua natural dada y las significaciones que podemos llamar trascendentales, en el sentido de que ellas son la condición de posibilidad del uso de las primeras. Pero esta distinción totalmente kantiana entre trascendental y empírica sigue siendo difícil de establecer y de mantener, si no se puede afirmar la dependencia de las determinaciones lingüísticas del obrar respecto a la atestación ontológica de este obrar. En este sentido, el refuerzo que la atestación aporta en cambio al análisis lingüístico justifica que éste pueda, alternativamente, invocar los usos más pertinentes del lenguaje ordinario, en cuanto *thesaurus* de las expresiones que atienden lo más exactamente al fin —como observaba Austin— y permitirse criticar el lenguaje ordinario en cuanto depósito de los prejuicios del sentido común, incluso de las expresiones que una gramática engañosa inclinaría hacia una mala ontología, como sospechaba Russel.

No es éste el único servicio que hace al análisis lingüístico la

ontología implícita a la hermenéutica. Aquél puede ser acusado de un defecto más grave que su dependencia de los usos contingentes de una lengua natural dada; paradójicamente, el *linguistic turn*, pese al rodeo referencial de la semántica filosófica, ha significado a menudo un rechazo a «salir» del lenguaje y una desconfianza igual a la del estructuralismo francés respecto a cualquier orden extralingüístico. Incluso es importante subrayar que el axioma implícito según el cual «todo es lenguaje», ha conducido muy a menudo a un semantismo cerrado, incapaz de explicar el obrar humano *en cuanto que acontece* efectivamente en el mundo, como si el análisis lingüístico condenase a saltar de un juego de lenguaje a otro, sin que el pensamiento pudiese alcanzar nunca un hacer *efectivo*. A este respecto, una fenomenología como la de Husserl, según la cual la esfera del lenguaje es «ineficaz» respecto a la vida de la conciencia intencional, tiene valor de correctivo, en virtud de su mismo exceso inverso[2].

En definitiva, es en el plano mismo del modo de ser del sí donde la atestación testifica el *quiasmo* entre reflexión y análisis.

Encontramos nuevamente el tipo de *vehemencia ontológica* de la que tuve que hacerme defensor, en nombre de la convicción según la cual, incluso en los usos aparentemente menos referenciales del lenguaje, como sucede con la metáfora y la ficción narrativa, el lenguaje sigue diciendo el ser, aunque este objetivo ontológico se encuentre aplazado, diferido por la negación previa de la referencialidad literal del lenguaje ordinario.

Pero, si por todos estos rasgos la dimensión *aléthica* (veritativa) de la atestación se inscribe sin duda en la prolongación del ser-verdadero aristotélico, la atestación guarda, a este respecto, algo específico, por el solo hecho de que aquello de lo que ella dice el ser-verdadero es el sí; y lo hace a través de las mediaciones objetivadoras del lenguaje, de la acción, del relato, de los predicados éticos y morales de la acción. Por eso, no es posible repetir pura y simplemente la distinción aristotélica entre ser-verdadero y

[2] Se encontrará en la tesis, aún inédita, de Jean-Luc Petit (ob. cit.), una apreciación muy crítica del semantismo cerrado que atribuye a Wittgenstein y del que, probablemente, no ha podido liberarse toda la escuela poswittgensteiniana, navegando de frase en frase, sin encontrar nunca la tierra firme de un obrar efectivo. Sólo, según él, una fenomenología de la conciencia intencional, considerada en su dimensión práctica, en relación con un mundo *practicable*, podría sustraer el análisis lingüístico a este semantismo cerrado.

ser-falso, por seguir estando doblemente prisionera: por una parte, de la presunta preeminencia del juicio asertivo, de la *apophansis*, en el orden veritativo, y por otra, de una metafísica cuya reapropiación es, si no imposible, al menos muy difícil y arriesgada. Hablaremos algo de ella más tarde.

Quisiera señalar, mediante un solo rasgo diferencial, la distancia que separa el ser-verdadero según la atestación, del ser-verdadero según la metafísica de Aristóteles. La atestación, se ha dicho en el prólogo, tiene como contrario la sospecha. En *este* sentido, la sospecha ocupa el lugar del ser-falso en el binomio aristotélico. Pero, si la sospecha pertenece, sin duda, al mismo plano aléthico que la atestación —por tanto, a un plano a la vez epistémico y ontológico—, se relaciona con la atestación de un modo totalmente original. No es simplemente su contrario, en un sentido puramente disyuntivo, como el ser-falso lo es respecto al ser-verdadero. La sospecha es también camino *hacia* y travesía *en* la atestación. Frecuenta la atestación, como el falso testimonio frecuenta el testimonio verdadero. Esta adherencia, esta inherencia de la sospecha a la atestación ha recorrido todos nuestros estudios. Así, la sospecha se ha insinuado desde el primer momento de la aporía de la adscripción; ha vuelto a tomar fuerza con las aporías de la identidad personal, y también con las de la identidad narrativa; ha revestido una forma más insidiosa en las vacilaciones que subrayan la convicción en el juicio moral en situación, confrontado con los conflictos de deberes. Se ha impuesto así un tipo inquietante de equilibrio entre atestación y sospecha, siempre que la certeza del sí ha tenido que refugiarse en el retiro inexpugnable de la pregunta *¿quién?*

Parece, pues, difícil avanzar más en el camino del compromiso ontológico de la atestación si no se especifica enseguida que lo que es atestado, en definitiva, es la ipseidad, a la vez en su diferencia respecto a la *mismidad* y en su relación dialéctica con la *alteridad.*

II. IPSEIDAD Y ONTOLOGÍA

Como acabamos de sugerir, la atestación es la seguridad —el crédito y la fianza— de *existir* según el modo de la ipseidad. Al expo-

ner así la apuesta ontológica de la ipseidad, añadimos una dimensión nueva a la ontología exigida por nuestra hermenéutica del sí.

Merece explorarse un camino, aunque las dificultades parezcan más difíciles de superar que las encontradas en la sección anterior: este camino une la investigación del ser del sí a la reapropiación de la de las cuatro acepciones primitivas del ser que Aristóteles coloca bajo la distinción del *acto* y de la *potencia*.

Todos nuestros análisis invitan a esta exploración, en la medida en que se orientan hacia cierta unidad del obrar humano —salvedad hecha del tema complementario del sufrir, al que volveremos en la sección siguiente. ¿No deriva esta unidad probablemente de la metacategoría del ser como acto y como potencia? ¿Y la pertenencia ontológica de esta metacategoría no preserva lo que hemos llamado varias veces la unidad *analógica* del obrar, para señalar el lugar de la polisemia de la acción y del hombre actuante, subrayado por el carácter fragmentario de nuestros estudios? Mejor aún: ¿no hemos considerado muy a menudo, en el transcurso de nuestras investigaciones, el término «acto» (¡acto de discurso!) como sinónimo de los términos «obrar» y «acción»? ¿Y no hemos recurrido, en los mismos contextos, al término potencia para expresar ya el poder de obrar del agente al que se adscribe o imputa una acción, ya el poder del agente *sobre* el paciente de su acción (poder-sobre, que es la ocasión de la violencia en todas sus formas), ya el poder-en-común de una comunidad histórica que consideramos como más fundamental que las relaciones jarárquicas de dominación entre gobernantes y gobernados? En una palabra, el lenguaje del acto y de la potencia recorre continuamente nuestra fenomenología hermenéutica del hombre actuante. ¿Justifican estas anticipaciones que vinculemos sólo la unidad analógica del obrar humano a una ontología del ser y de la potencia?

1. Cuanto más justificada parece la tarea en su principio por la pluralidad de las acepciones del ser que parecen abrir un camino autónomo a las ideas de acto y de potencia, tanto más su realización choca con dificultades tan considerables que hacen muy arriesgados tanto nuestro intento de reactualización de la ontología aristotélica como los de nuestros contemporáneos, que evocaré en su momento.

Precisamente en *Metafísica* Δ 12 y en Θ 1-10, donde se habla explícitamente de la *dynamis* y de la *enérgeia*, se acumulan las re-

sistencias a una reapropiación a favor de una ontología de la ipseidad. Δ 12, que trata de la *dynamis* y de la nociones emparentadas, dentro de un libro en forma de glosario filosófico, enfrenta de golpe al lector con la polisemia de un término, que esperamos sirva de base a la unidad analógica del obrar. Existe, sin duda, en esta polisemia una significación dominante (a veces llamada simple), a saber, «el principio del movimiento o del cambio que existe en otro ser o en el mismo ser en cuanto otro» (*Met.*, Δ 12, 1019 a 15*s*) [3]. Pero, además de que no se toma en consideración la relación de la potencia con el acto, el lugar de la *praxis* humana respecto al cambio plantea enseguida problema, al inclinarse los ejemplos dados —arte de construir, arte de curar— del lado de la *poiésis*, mientras que «hacer bien» (sentido número 3, que volverá en Θ 2) se afirma más fácilmente de la *praxis*.

Si pasamos de este ejercicio de definición al tratamiento sistemático del binomio *dynamis-enérgeia* en *Met.* Θ, las perplejidades se acumulan.

En primer lugar, parece bien que los dos términos se definan mutuamente, sin que se pueda fijar el sentido de uno independientemente del otro, bajo pena que la *polisemia* reconocida en Δ 12 los condene separadamente a la dispersión. Pero, ¿podemos *definir* nociones a las que nada precede [4]?

[3] Es cierto que las otras significaciones de la *dynamis* no presentan grandes desviaciones en el uso del término: ya se trate de la potencia *activa* de producir cambio o movimiento, de la potencia *pasiva* de recibirlos o padecerlos, o de la «facultad de llevar algo a buen fin o de realizarlo libremente». Además, las significaciones múltiples de «potente», «capaz» *(dynaton)*, corresponden bastante bien a las de la *dynamis*. Sólo lo imposible (aquello cuyo contrario es necesariamente falso) y lo posible (aquello cuyo contrario no es necesariamente falso) conducen a un terreno conexo pero diferente, en la frontera de lo lógicamente posible y de lo ontológicamente posible.

[4] El libro Θ comienza por la idea de potencia en su relación con el movimiento; sólo introduce el acto en Θ 6: «el acto es, pues, el existir de la cosa, pero no como cuando decimos que está en potencia; y decimos que está en potencia como está Hermes en un madero, y la media línea en la línea entera, porque podría ser separada, y que es sabio incluso el que no especula, si es capaz de especular. Pero esto otro está en acto» (*Met.*, Θ 6, 1048 a 30; trad. García Yebra, II, pp. 51-52). A la circularidad aparente, se añade, por falta de definición directa, el recurso a la inducción y a la analogía: «Lo que queremos decir es evidente en los singulares por inducción, sin que sea preciso buscar una definición de todo, sino que basta contemplar la analogía, pues en la misma relación que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido y lo que ve con lo que

Además, Aristóteles es menos avaro de palabras cuando se trata de mostrar lo que estas nociones radicales permiten pensar. Entonces prevalece otra dispersión, la de los campos de aplicación. Así, el ser en cuanto potencia (por lo que se comienza en Θ 1-5) permite inscribir en el ser, contrariamente a la prohibición de Parménides, el cambio y, más precisamente, el movimiento local. La potencia es un verdadero modo de ser; por eso el cambio y el movimiento son seres de pleno derecho. Pero, si preguntamos qué clase de ser es el movimiento, se nos remite a la sorprendente definición del movimiento según *Física* III, 1, 201 a 10-11: «La entelequia de lo que es en potencia en cuanto tal» (ob. cit.). Se percibe perfectamente la intención: garantizar al movimiento un estatuto ontológico de pleno derecho; pero al precio de qué extravagancia: ¡la entelequia de la potencia! Esto, para el primer campo de aplicación, el del ser como potencia.

Si nos dirigimos ahora al otro extremo de la cadena de los seres, se pide a la noción de acto sin potencia que caracterice al estatuto ontológico de los cielos fijos, a costa de una audaz asimilación, operada en el libro Δ, entre tal acto puro y el «pensamiento del pensamiento», del que se dirá además que es una ¡*enérgeia akinesías*[5]!

Más grave aún: pese a los títulos de nobleza que la idea de potencia obtiene de su función que podemos llamar trascendental respecto a la física, esta noción no se concibe más que a partir de la del acto: nada puede decirse potencial sin referencia a algo que se dice real, en el sentido de efectivo, realizado; en este sentido, el acto tiene prioridad sobre la potencia «tanto según el concepto como según la esencia» (Θ 8, 1049 b 10) (esto, para distinguir esta prioridad de la anterioridad temporal) e incluso sobre la relación con la sustancia; en efecto, el entrecruzamiento de las dos significaciones primitivas del ser, la del ser según las categorías (*ousía*, traducida por los latinos como *substantia*, etc.) y la del ser en

está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado. Y, de esta diferencia, queda el acto separado a una parte y, a la otra, la potencia» (*ibid.*, 1048 a 35-b 5; trad. García Yebra, II, p. 52).

[5] *Met.* Θ alcanza, en este punto, a *Física* III: «La palabra "acto", aplicada a la entelequia, ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos; pues el acto parece ser principalmente el movimiento» (*Met.*, Θ 3, 1047 a 32; trad. García Yebra, II, p. 45).

cuanto acto y potencia, lleva —al parecer— a atenuar la conquista tan valiosa de la idea de acto y de potencia[6].

¿La teoría de la sustancia no tiende, pues, a disminuir el beneficio de la distinción entre dos significaciones primitivas del ser, el ser según las categorías y el ser en cuanto potencia y acto? Sin ir tan lejos, hay que confesar que sería inútil invocar la pluralidad de las acepciones de la noción de ser para *oponer* una ontología del acto a otra de la sustancia, como hemos hecho continuamente. Es cierto que lo que hemos atacado, con motivo de la oposición entre ipseidad y mismidad, es más el sustancialismo de la tradición (a la que Kant sigue perteneciendo mediante el rodeo de la primera Analogía de la experiencia) que la *ousía* aristotélica, que no se deja reducir a él. En todo caso, sea lo que fuere de la posibilidad de liberar igualmente la *ousía* aristotélica de las cadenas de la tradición de la escuela nacida de su traducción latina por *substantia*, Aristóteles parece más atento a entrecruzar que a disociar las significaciones vinculadas al binomio *enérgeia-dynamis* y a la serie de acepciones abiertas por la noción de *ousía* (y a la *ousía* misma, a la que se dedican los libros de la *Metafísica* que preceden al libro Θ)[7].

A estas tres fuentes de perplejidad —determinación circular

[6] «Y fin es el acto, y por causa de éste se da la potencia [...]. Además, la materia está en potencia porque puede llegar a la especie; pero, cuando está en acto, entonces está en la especie» (Θ 8, 1950 a 9, 15-16; trad. García Yebra, II, p.63).

[7] Así se establecen entre la *morphé* de la sustancia y la *enérgeia* intercambios muy sutiles: por un lado, la actualidad, la efectividad sólo es plena en la forma realizada de la sustancia; por otro, la *ousía* es confirmada en su dinamismo aplicándole la significación *enérgeia*; en este sentido, no se violentará el texto aristotélico si afirmamos que la sustancia tiene «que-ser» lo que es, según un análisis de F. Calvo en *Socrate. Platone. Aristotele, Cercare l'uomo*, Génova, Marietti, 1989, para el que me ha solicitado una introducción. Si esta interpretación de la *ousía* no es excesiva, no es extraño que sea en el hombre, tratándose del alma, donde la *ousía* se interprete en términos de *enérgeia-dynamis*, tanto, si no más, que lo contrario. Este intercambio entre significaciones distintas del ser está claro en la definición del alma en el *Tratado del alma*: el alma es «sustancia *[ousía]* como forma *[eidos]* de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia». Rémi Brague, en *Aristote et la question du monde*, París, PUF, 1988, muestra de qué modo Aristóteles sustituye el primer término de su definición por el de entelequia (Aristóteles, *De l'âme*, II, 1, 412 a 21*s*) y por el de *organikos* en la segunda mitad de la definición, de tal forma que el alma es, en resumidas cuentas, «la primera entelequia de un cuerpo físico orgánico» (*ibid.*, 412 b 5*s*; Rémi Brague, ob. cit., p. 333). Volveré con más detalle al inmenso trabajo de Rémi Brague cuando examine los intentos de reinterpretación de la filosofía de Aristóteles.

del acto y de la potencia, desmembración de sus campos respectivos de aplicación (física del movimiento, por una parte; cosmoteología del reposo y del «pensamiento del pensamiento», por otra), primacía del acto sobre la potencia en unión con la teoría de la sustancia— se añade una perplejidad específica sobre la relación de esta acepción primitiva del ser con el obrar humano. Es en este punto donde toda nuestra empresa es afectada directamente. En efecto, en un sentido, se puede decir que los ejemplos sacados de operaciones humanas —ver, comprender, vivir bien, fabricar, actuar (en el sentido en que las *Éticas* entienden la *praxis*)— tienen valor paradigmático [8].

En otro sentido, no parece que los ejemplos que provienen de la esfera humana de actividad deban erigirse en modelos, so pena de hacer inútil la empresa metafísica de Aristóteles, en el doble aspecto evocado anteriormente: por una parte, garantizar al movimiento la dignidad ontológica que los seguidores de Parménides le niegan; por otra, apoyarse en la noción de acto para dar dignidad ontológica a las entidades de la cosmoteología [9].

Existe, sin embargo, un fragmento de Θ 6 (1048 b 18-36) en el que, pese a su carácter aislado (este fragmento parece totalmente una hoja suelta, y no todos los comentaristas medievales lo han

[8] Desde Θ 1, se emparejan los términos *entelékheia* y *érgon* (1045 b 33-34): Θ 8 concluye el argumento que establece la prioridad del acto sobre la potencia colocando en serie los tres términos de *enérgeia, entelékheia, érgon*: pero es en el caso en el que la acción es verdaderamente *praxis* cuando podemos decir realmente: «porque la obra es un fin, y el acto es la obra *[érgon]*; por eso también la palabra "acto" [*enérgeia*] está directamente relacionada con la obra [*érgon*] y tiende a la entelequia» (*Metafísica*, Θ 8, 1050 a 21). Esto autorizará a Rémi Brague a traducir *enérgeia* por «*ser-en-obra*» (ob. cit., p. 335). ¿Y esta proximidad entre *enérgeia* y *érgon* no ha animado a muchos comentaristas a dar un modelo organizado a toda la serie: *entelékheia, enérgeia, érgon?* Lo que, trivializando el propósito, haría casi inútil cualquier empresa de una nueva apropiación de la ontología del acto-potencia en provecho del ser del sí.

[9] La distinción introducida en Θ 2 y 5 entre potencias «racionales» *(meta logou)* e «irracionales» *(alogoi)* parece circunscribir el campo en el que son pertinentes los ejemplos sacados de las operaciones humanas; incluso se sustenta la distinción mediante rasgos diferenciales precisos: así, sólo la potencia «racional» es potencia de los contrarios, a saber, la efectuación o su privación (Θ 2); por otra parte, el paso de la potencia al acto en la producción se realiza sin encontrar obstáculo, mientras que, en el orden natural, se exigen intermediarios; así, el semen sólo es hombre en potencia si es depositado en otro ser y así experimenta un cambio (Θ 7).

conocido), la noción de acto está realmente disociada de la de movimiento y ajustada preferentemente a la de acción, en el sentido de *praxis*. Lo que hace importante a este texto es que la disyunción entre el acto y el movimiento es mantenida por un criterio gramatical concerniente al funcionamiento de los tiempos verbales: a saber, la posibilidad de decir, a la vez, «juntos» *(hama)*: ha visto y ve, ha vivido bien y vive bien, ha sido feliz y lo es todavía[10]. Es cierto que podemos poner de relieve este texto sorprendente, pero no vemos cómo él solo podría anular el conjunto de ambigüedades que hemos enumerado.

Queda, pues, por transformar en apoyo el obstáculo que estas ambigüedades oponen a nuestro avance, ya se trate de la definición circular de la potencia y del acto, de la separación extrema de los campos respectivos de aplicación de estas nociones, de la incertidumbre sobre la «centralidad» o no de los ejemplos sacados del obrar humano. Propongo incluso partir de esta última equivocidad para esbozar la «reapropiación» que sugiero. ¿No es esencial, para un análisis ontológico profundo del obrar humano, que los ejemplos sacados de este último registro aparezcan alternativamente como *centrales* y *descentrados*? Me explico: si la *enérgeia-dynamis* no fuera más que un modo de decir *praxis* (o, peor, de extrapolar de forma metafísica algún modelo artesanal de la ac-

[10] Rémi Brague dedica un brillante análisis a este fragmento (ob. cit., pp. 454-474). El argumento, apoyado en la gramática de los tiempos verbales, es el siguiente: « El criterio que permite distinguir con claridad entre movimiento y acto se debe buscar en el *telos* y su relación con la acción, relación de inherencia o de exterioridad, según tengamos, respectivamente, una *enérgeia* o un movimiento» (*ibid.*, p. 467). El juego de los tiempos verbales que se articula en esta diferencia revela un fenómeno fundamental que afecta a la temporalidad propia del obrar humano: «El hecho de que el perfecto y el presente estén «juntos» implica que todo lo que el perfecto contiene de pasado está recapitulado en el presente» (*ibid.*, p. 473). Entonces, la acción sobrevive a su propio fin, y la palabra «acto», que sustituye a *entelékheia*, designa más bien «una liberación de la actividad remitida a sí misma [...] que un resultado concluido» (*ibid.*, p. 471). R. Brague no se equivoca al subrayar el lugar del *eu zén*, del vivir-bien («ha habido y hay la vida hermosa», prefiere traducir) y su relación con la felicidad entre los ejemplos de actos que no son movimientos. Que Aristóteles, sin embargo, no haya tenido presente más que el contenido de la felicidad y su vínculo con la contemplación, forma superior de la visión, y que haya dejado sin tematizar el acto de ser feliz en cuanto acto, en su realización, esta reserva de Brague depende demasiado de su interpretación global de la filosofía de Aristóteles para que hablemos más de ella en este momento.

ción), la lección de ontología carecería de fuerza; el hacer humano, su fecundidad, se manifiesta más bien cuando la *enérgeia-dynamis* irriga otros campos de aplicación. Importa poco que, en el texto de Aristóteles, se movilice la *dynamis* en provecho de la física del movimiento o que se invoque el acto puro en provecho de la cosmoteología. Lo esencial es el *descentramiento* mismo —hacia lo bajo y hacia lo alto, en Aristóteles—, gracias al cual la *enérgeia-dynamis* orienta hacia *un fondo de ser, a la vez potencial y efectivo*, sobre el que se *destaca* el obrar humano. Con otras palabras, aparece igualmente importante que el obrar humano sea el lugar de *legibilidad* por excelencia de esta acepción del ser en cuanto distinta de todas las demás (incluidas las que la sustancia arrastra tras ella) *y* que el ser como acto y como potencia tenga otros campos de aplicación distintos del ser humano. Centralidad del obrar y descentramiento en dirección a un *fondo* de acto y de potencia, estos dos rasgos son igual y conjuntamente constitutivos de una ontología de la ipseidad en términos de acto y de potencia. Esta paradoja aparente atestigua que, si es un ser del sí, en otras palabras, si es posible una ontología de la ipseidad, es en unión con un *fondo* a partir del cual el sí puede decirse *agente*.

2. Permítaseme precisar lo que entiendo por *fondo de ser a la vez poderoso y efectivo*, a través de una comparación entre mi intento de reconstrucción y algunos de los que invocan a su favor a Heidegger en la época de la gestación de *El ser y tiempo*. Recordaré, en primer lugar, los temas de este gran libro que resuenan en mi hermenéutica de la ipseidad, antes de decir algunas palabras sobre las reinterpretaciones de Aristóteles que estos temas han inspirado, y observar, para terminar, la «pequeña diferencia» que subsiste entre mi intento de reconstrucción de la *enérgeia-dynamis* y las reconstrucciones inspiradas por Heidegger.

Sin sujetarme al orden en que aparecen, en *El ser y el tiempo*, los temas con los que me siento más identificado, me gustaría comenzar por la función asignada por Heidegger al *Gewissen* —término que se traduce, con pesar, por *conciencia* (o conciencia moral, para distinguirla de la conciencia, *Bewusstsein*, en el sentido de la fenomenología husserliana). Merece la pena subrayar cómo se ha introducido la noción; el problema planteado con insistencia es el de saber si los análisis desarrollados en el capítulo anterior, centrados en el ser-para-la-muerte (o mejor, en el ser-frente-a-la-

muerte) son originales, como lo pretenden. La atestación de la conciencia, o mejor la conciencia como atestación, es la garantía buscada del carácter originario de este análisis y de todos los que anteceden. La idea de que el *Gewissen*, antes de designar en el plano moral la capacidad de distinguir el bien y el mal y de responder a esta capacidad mediante la distinción entre «buena» y «mala» conciencia, significa atestación *(Bezeugung)*, es para mí de gran ayuda. Confirma mi hipótesis de trabajo según la cual la distinción entre ipseidad y mismidad no trata sólo de dos constelaciones de significaciones, sino de dos modos de ser.

Esta ecuación entre conciencia y atestación constituye una feliz transición entre las reflexiones de la sección anterior de *El ser y el tiempo* y las que conciernen más propiamente a la ontología de la ipseidad. Es esta última la que Heidegger instaura al establecer una relación de dependencia inmediata entre la ipseidad —*Selbstheit*— y el modo de ser que somos siempre, en cuanto que, para este ser, se trata nada menos que de su ser propio, el *Dasein*. La ipseidad puede figurar entre los existenciarios precisamente en virtud de esta dependencia entre una modalidad de aprehensión del sí y una manera de ser en el mundo. En este sentido, ella es al *Dasein* lo que las categorías (en el sentido rigurosamente kantiano) son a los entes que Heidegger clasifica según el modo de ser de la *Vorhandenheit* (término que Martineau traduce por «estar-a-la-mano» y Vezin por «estar-ahí-delante»). El estatuto ontológico de la ipseidad queda así sólidamente fundado en la distinción entre los dos modos de ser, el *Dasein* y la *Vorhandenheit*. En este aspecto, existe, entre la categoría de mismidad de mis propios análisis y la noción de *Vorhandenheit* de Heidegger, el mismo género de correlación que entre la ipseidad y el modo de ser del *Dasein* [11].

A su vez, la junción entre ipseidad y *Dasein* se hace, en *El ser*

[11] Este parentesco encuentra una importante confirmación en la distinción que Heidegger hace entre dos modos de persistir en el tiempo: uno, próximo a la permanencia sustancial (que Kant vincula a la primera categoría de la relación en la primera Analogía de la experiencia); el otro, manifestado por el fenómeno del mantenimiento de sí *(Selbständigkeit)*, término que Heidegger descompone, como hemos dicho anteriormente, en *Selbst-Ständigkeit*. No nos hallamos lejos de la oposición suscitada por nuestra noción de identidad narrativa entre el carácter (sí mismo como *idem*) y la constancia moral ilustrada por la promesa (sí mismo como *ipse*).

y el tiempo, por medio de la noción de *cuidado (Sorge)*, que es el existenciario más fundamental capaz de garantizar la unidad temática de la obra, al menos hasta la entrada en escena de la temporalidad en la segunda sección. En este aspecto, podemos seguir el hilo que corre, en *El ser y el tiempo*, desde la aserción del carácter siempre *mío* del *Dasein* (§5 y 9), pasando por la cuestión existenciaria del *¿quién?* del *Dasein* (§ 25), luego por la ecuación entre el ser del *Dasein* y el cuidado (§ 41), para terminar en la junción entre cuidado e ipseidad (§ 64). El *cuidado* aparece así como el fundamento de la antropología filosófica de *El ser y el tiempo*, antes de que la ontología sea orientada más allá de toda antropología filosófica por la noción de temporalidad. Pero el *cuidado* no se capta por ninguna interpretación psicologizadora o sociologizadora, ni, en general, por ninguna fenomenología inmediata, como ocurriría con las nociones subordinadas de *Besorgen* (preocupación o cuidado por las cosas) y de *Fürsorge* (solicitud o cuidado de las personas). Este lugar eminente otorgado al *cuidado* no puede dejarnos indiferentes. Se puede plantear con todo fundamento la cuestión de saber si el obrar no ocupa, en toda nuestra empresa, un lugar comparable al asignado a la *Sorge* en *El ser y el tiempo*: en la medida en que, también para nosotros, ninguna determinación, ni lingüística, ni práxica, ni narrativa, ni ético-moral de la acción, agota el sentido del obrar. Es así como, en el prefacio, nos hemos aventurado a hablar de la *unidad analógica del obrar*; lo hemos hecho, para ir en contra de la ambición de fundamento último del *Cogito*. Debemos volver a ella en relación con las determinaciones múltiples de la acción que nuestros estudios anteriores han presentado de modo fragmentario. El *cuidado*, tomado en su dimensión ontológica, ¿sería el equivalente de lo que llamamos *unidad analógica del obrar?*

No podemos responder directamente a esta pregunta sin haber situado previamente la *Sorge* en el ámbito más vasto aún del *ser-en-el-mundo*, que es seguramente el englobador último de la analítica del *Dasein*. Todo tiene lugar, como sabemos, según el sentido de la preposición «en», que carece de equivalente por lo que se refiere a la relación entre los entes que concierne a la metacategoría de la *Vorhandenheit*. Sólo un ente que es un sí es *en* el mundo; correlativamente, el mundo en el que es no es la suma de los entes que componen el universo de las cosas subsistentes o al alcance de la mano. El ser del sí supone la totalidad de un mundo

que es el horizonte de su pensar, de su hacer, de su sentir, en una palabra, de su *cuidado*.

¿Qué lugar ocupa este concepto de mundo o un concepto equivalente en nuestra hermenéutica del sí[12]? Si el concepto no ha sido tematizado en cuanto tal, debido esencialmente a su estatuto ontológico que, en la mejor hipótesis, ha quedado implícito, podemos admitir que es exigido por esta hermenéutica, en la medida en que el rodeo mediante las cosas ha constituido la regla constante de nuestra estrategia. Desde el momento en que no se responde a la pregunta *¿quién?* más que mediante el rodeo de la pregunta *¿qué?*, de la pregunta *¿por qué?*, el ser del mundo es el correlato obligado del ser del sí. No existe mundo sin un sí que se encuentre y actúe en él, ni un sí sin un mundo practicable de algún modo.

En todo caso, el concepto mismo —si se puede hablar así— de ser del mundo se dice de múltiples formas, y deben determinarse juntos sí mismo, cuidado y ser-en-el-mundo.

Es en este esfuerzo por articular correctamente estos tres términos como cierta reapropiación de Aristóteles, siguiendo conceptos heideggerianos, puede conducir a una aprehensión mejor de los conceptos rectores de *El ser y el tiempo*[13].

Debo confesar que esta reapropiación está para mí llena de emboscadas, pues se trata de interpretar ontológicamente mi propia hermenéutica del sí, sirviéndome de la reapropiación heideggeriana de Aristóteles[14]. Este camino lleno de rodeos me parece, en el estado actual de mi investigación, el más corto, vista la inuti-

[12] El concepto de horizonte, nacido en Husserl, o el de mundo en el sentido de Heidegger, no son extraños a mi obra anterior. En *La metáfora viva*, abogo por una idea de verdad metafórica que tiene como horizonte el mundo en el que tenemos la vida, el movimiento y el ser. Con una intención semejante, *Tiempo y narración* confronta el mundo del texto y el mundo del lector.

[13] Sabemos hoy que, en el decenio que precedió a la publicación de *El ser y el tiempo*, Heiddeger se enfrentó con Aristóteles hasta el punto que Rémi Brague ha podido decir que «la obra principal de Heidegger es el sustituto de un libro sobre Aristóteles que no vio la luz» (ob. cit., p. 55). «Todo sucede, en efecto —añade—, como si [los conceptos elaborados por Heidegger en *Sein und Zeit*] hubiesen sido tallados a la medida de Aristóteles —a la medida de un Aristóteles en vacío» (*ibid.*, p. 56).

[14] Del propio Heidegger, el texto más importante, dentro de la publicación de la *Gesamtausgabe*, es la interpretación de *Metafísica* Θ 1-3: *Aristoteles, Metaphysik* Θ *1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft, Ga* 33, Francfort, Vittorio Klostermann, 1981.

lidad de una repetición escolástica de la ontología de Aristóteles en general y, más precisamente, de su distinción entre el ser como acto/potencia y el ser en términos de categorías vinculadas a la sustancia.

La reapropiación de Aristóteles a través de Heidegger va acompañada de una importante reorganización conceptual; llega, a veces, hasta reconstruir un no-dicho implícito que el texto de Aristóteles encubriría. Podemos limitarnos, es cierto, a comparar un grupo limitado de conceptos aristotélicos con sus homológos heideggerianos y a interpretarlos unos en función de otros. Así, el cotejo entre la *Sorge* de Heidegger y la *praxis* de Aristóteles puede dar lugar a una comprensión más profunda de ambos conceptos. Por mi parte, me apresto a ello con toda atención ya que es el concepto aristotélico de *praxis* el que me ha ayudado a ensanchar el campo práctico más allá de la noción estricta de acción en los términos de la filosofía analítica; en cambio, la *Sorge* heideggeriana da a la *praxis* aristotélica un peso ontológico que, a mi entender, no ha sido la intención principal de Aristóteles en sus *Éticas*. Así, Franco Volpi puede atribuir a la *Sorge* un efecto global de ontologización respecto a la *praxis* [15]. Su intento nos ayuda ciertamente a

[15] Franco Volpi, autor también de *Hiedegger e Aristotele* (Padua, Daphni, 1984), publica en un volumen colectivo de las *Phaenomenologica* (Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publ., 1988) un artículo titulado «*Dasein* como *praxis:* la asimilación y la radicalización heideggeriana de la filosofía práctica de Aristóteles». En él se muestra, en primer lugar, que fue en la perspectiva de las otras significaciones del ente según Aristóteles, a partir precisamente del privilegio conferido al ser-verdadero, donde Heidegger pudo emprender, en los años veinte, la reconstrucción de la filosofía práctica de Aristóteles. El autor no disimula el carácter audaz de la correlación que él establece entre *Sorge* y *praxis*, cuyo precio sería la ontologización de la *praxis*, elevada por encima de las acciones de nivel simplemente óntico. Así se otorgaría a la *praxis* una función descubridora capaz de trascender la distinción entre «teórica» y «práctica», y, sobre todo, de elevar la *praxis* por encima de los otros términos de la tríada: *poiésis-praxis-theoría*. Esta correlación de base entre *praxis* y *Sorge* regiría toda una serie de correlaciones conexas. Así, a la teleología del concepto de *praxis* correspondería el tener-que-ser *(zu-sein)* del *Dasein;* a la *phrónesis* de Aristóteles correspondería el *Gewissen* de Heidegger (esta correlación de base es atestiguada por Gadamer en sus recuerdos sobre Heidegger: *Heidegger Wege*, Tubinga, Mohr 1983, pp. 31-32, y «Erinnerungen an Heideggers Anfänge», *Itinerari*, vol. XXV, núm. 1-2, 1986, p. 10); a las pasiones *(pathé)*, correspondería la *Befindlichkeit;* al *noûs praktikos*, el *Verstehen;* a la *orexis dianoetiké*, la *Rede*; a la *prohairésis*, la *Entschlossenheit.* ¿Dónde se realizaría, según Volpi, la desconexión decisiva de Heidegger respecto a Aristóteles? «Aristóteles no habría logrado ver la tempo-

consolidar la referencia que intentamos colocar entre la ipseidad y el ser en cuanto acto/potencia. De este modo, el obrar es elevado al rango de concepto de segundo grado respecto a las versiones sucesivas de la acción que damos en los estudios que preceden, o también respecto a nuestro propio grupo ternario, más epistemológico que ontológico: describir, narrar, prescribir.

¿Es preciso, por ello, conferir a la *praxis* aristotélica y a nuestro propio concepto de poder de obrar una función unitaria para todo el campo de la experiencia humana? Si Volpi tiene razón en aplicar a la temporalidad el principio unitario que marcaría, en definitiva, a la *praxis* aristotélica, quizá no haya que gravar este último concepto con una función que no tiene. Además, el tipo de pluralidad que Aristóteles preserva al dejar juntas *theoría, praxis, poiésis*, me parece más de acuerdo con la clase de filosofía hacia la que van mis preferencias, que no tiene apremio en unificar por arriba el campo de la experiencia humana, como lo hacen precisamente las filosofías de las que me he alejado en el prefacio. Y, aunque se pueda decir que el obrar engloba la teoría, en cuanto actividad teórica, hay que corregir la tendencia hegemónica concedida al obrar por el reconocimiento de su polisemia que apenas permite más que la idea de una unidad analógica del obrar [16].

ralidad originaria como el fundamento ontológico unitario de las determinaciones de la vida humana, que, no obstante, capta y describe, por moverse probablemente en el horizonte de una comprensión naturalista, cronológica y no kairológica del tiempo» (art. citado, p. 33). Por no haber podido vincular *praxis* y temporalidad originaria, la *praxis* aristotélica seguiría siendo una de las actitudes fundamentales al lado de la *theoría* y de la *poiésis*, pese a los indicios que sugieren que la *praxis* es la determinación unitaria de la que derivan las otras dos.

[16] Es de destacar que J. Taminiaux, que pretende la «reapropiación de la *Ética a Nicómaco*» (en *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, pp. 147-189), no haya tomado como hilo conductor la *Sorge* de Heidegger, sino el binomio autenticidad *(Eigentlichkeit)*-no autenticidad *(Uneigentlichkeit)*, que empareja con el binomio griego *poiésis-praxis*. Así la *poiésis* se convierte en el modelo de la relación del hombre con el mundo cotidiano, y, por extensión, de la *Vorhandenheit*, en la medida en que las cosas no inmediatamente utilizables se refieren a una manipulación eventual. Pero no llega a hacer de la *praxis* el principio unitario, aunque afirme la superioridad ética y política de la *praxis* sobre la *poiésis*. Además, el acercamiento entre Heidegger y Aristóteles no se realiza sin una crítica bastante aguda de Heidegger, a quien se reprocha, por una parte, haber perdido el vínculo de la *praxis* con una *pluralidad* de actores y una *opinión (doxa)*, reversible y frágil —vínculo, en cambio, afirmado con fuerza por Hannah Arendt—, y por otra, haber otorgado a la *theoría* filosófica una preeminencia en el campo mismo de la política, pasando así de la modes-

Permítaseme terminar esta visión panorámica de algunas reinterpretaciones o reapropiaciones heideggerianas de Aristóteles por la de Rémi Brague, de la que he tomado ya algunos préstamos parciales; ésta es, en este aspecto, muy compleja: no se toma como tema lo que dice Aristóteles, sino lo que, en lo que dice, permanece impensado, a saber, fundamentalmente, la interpretación de la *enérgeia* aristotélica en los términos del ser-en-el-mundo heideggeriano. Por tanto, lo impensado de Aristóteles debe ser reconstruido, en la medida en que la antropología, la cosmología, la teología de Aristóteles son ordenadas de tal forma que este impensado no pueda acceder a la palabra. Quiero decir aquí hasta dónde puedo seguir a Rémi Brague, y dónde precisamente comienzan mis reticencias.

Que el sí y el ser-en-el-mundo son correlativos de base, me parece que no se puede discutir. El sí mismo se convierte así en el no-dicho de la teoría aristotélica del alma, y más generalmente de toda la antropología aristotélica. ¿Pero es aceptable decir que la fuerza de sentido del término *autos* es debilitada por la confusión entre el *sí*, concepto fenomenológico, y el *hombre*, concepto antropológico? El papel que hacemos desempeñar al análisis implica que el rodeo mediante la objetivación sea el camino más corto de sí a sí mismo. En este sentido, me parece justificado el concepto antropológico de hombre. Es cierto que, pese a la afirmación de la interioridad de la vida respecto a sí misma, el sí es esencialmente apertura al mundo, y su relación con el mundo es, sin duda, como dice Brague, una relación de concernencia total: *todo* me concierne. Y esta concernencia va, sin duda, del ser-en-vida al pensamiento militante, pasando por la *praxis* y el vivir-bien. Pero ¿cómo se haría justicia a esta apertura misma si no se percibiese en la iniciativa humana una coordinación específica con los movimientos del mundo y todos los aspectos físicos de la acción? Lo

tia aristotélica a la alta pretensión platónica: «En la ontología fundamental, todo sucede como si el *bíos theoretikós* devorase y rigiese toda la *praxis*» (ob. cit., p. 175). En cambio, la reasunción de la *enérgeia* en la analítica del *Dasein* es considerada con complacencia (*ibid.*, pp. 159, 163-164, 166). Finalmente, Taminiaux admite que, en la época de la ontología fundamental del *Dasein*, la *physis* aristotélica no se entiende aún según la dimensión que la sustraerá a la crítica de la *Vorhandenheit* y de su no-autenticidad, lo que equivaldrá a una rehabilitación de la *poiésis*, estando reservado el estatuto de la decadencia sólo a la técnica moderna (*ibid.*, p. 171).

que aquí está en juego es la perífrasis *de* la reflexión *mediante* el análisis. Me parece que la función descubridora reconocida al *Dasein* no sólo no es sustituible por esta perífrasis objetivadora, sino que más bien la supone o la exige.

Pero es la noción misma de ser-en-el-mundo, considerada como lo impensado de la *enérgeia*, la que más me crea problema. No que yo ponga en duda la distinción entre el concepto fenomenológico de mundo y el concepto cosmológico de universo (distinción que no excluye tampoco perífrasis aún más grandes que las que unen la fenomenología del sí a la antropología del hombre). Mi reticencia se refiere a un solo punto, pero esencial. ¿Hay que hacer de la *presencia* el nexo fundamental entre el ser sí-mismo y el ser-en-el-mundo? Es cierto que presencia no debe separarse de concernencia, cuya prolijidad de sentido acabo de recordar. Pero si la «concernencia» no es el englobador de la presencia, ¿cómo ésta podrá considerarse como el impensado más plausible de la *enérgeia* aristotélica [17]? La presencia del ser-sí-en-el-mundo se encuentra finalmente arrastrada hacia la *facticidad* heideggeriana [18]. Pero dudo que la facticidad sea la mejor llave para reinterpretar la *enérgeia* y la *entelékheia* de Aristóteles[19]. Comprendo perfectamente que la *enérgeia*, que los latinos tradujeron por *actualitas*, designe de modo global aquello en lo que estamos efectivamente. Pero, al hacer hincapié, sobre todo, en el «siempre ya» y en la imposibilidad de salir de este vínculo de pre-

[17] Hay que leer el importante capítulo que cierra la obra de Rémi Brague, «El ser en acto» (ob. cit., pp. 453-509). Ya he dicho lo que debo a la exégesis del fragmento de *Metafísica* Θ 6, 1048 b 18-35, presentado como un «aerolito aristotélico» (*ibid.*, pp. 454*s*). Esta exégesis ocupa en el capítulo una posición estratégica, en cuanto que los ejemplos sobre los que Aristóteles basa la preciosa distinción entre acto y movimiento llevan, a través de la experiencia *decisiva* de la felicidad, a la experiencia *fundamental* de la vida humana. Esta englobaría la percepción, comprendida a partir del contacto, en vela, o mejor el ser despierto. De ahí pasaríamos a la idea de que la percepción es «entregada a sí misma» (*ibid.*, p. 490), al mismo tiempo que al mundo mismo: «La vida es para nosotros un campo del que no podemos evadirnos, y en el que no hemos entrado» (*ibid.*, p. 491).

[18] «La presencia en el mundo es tal que nos encontramos en un interior en el que no hemos entrado nunca, en un interior sin exterior. Por eso, este interior es definido por la continuidad, por la imposibilidad de alcanzar, desde dentro, cualquier límite» (*ibid.*, p. 492).

[19] Se observará que, pese a la proximidad entre *enérgeia* y *ergon*, y entre *entelékheia* y *telos*, es el prefijo común *en* (dentro de) el que más atrae la curiosidad de Brague (*ibid.*, pp. 492-493).

sencia, en una palabra, en la «facticidad», ¿no se está atenuando la dimensión de la *enérgeia* y de la *dynamis* en virtud de la cual el *obrar* y el *padecer* humanos se enraízan en el ser? Para explicar este arraigo, he propuesto la noción de *fondo a la vez efectivo y potencial*. Insisto en los dos adjetivos. Existe una tensión entre potencia y efectividad, que me parece esencial a la ontología del obrar, y que me parece borrada en la ecuación entre *enérgeia* y *facticidad*. La difícil dialéctica entre los dos términos griegos está amenazada de desaparecer en una rehabilitación aparentemente unilateral de la *enérgeia*. Sin embargo, es de esta diferencia entre *enérgeia* y *dynamis*, tanto como de la primacía de la primera sobre la segunda, de la que depende la posibilidad de interpretar conjuntamente el obrar humano y el ser como acto y como potencia.

3. La relativa decepción sobre la que se cierra nuestra atenta escucha de las interpretaciones heideggerianas tendentes a una reapropiación de la ontología aristotélica, nos invita a buscar otro enlace entre la fenomenología del sí que actúa y que sufre, y el fondo efectivo y poderoso sobre el que se destaca la ipseidad.

Este enlace es, para mí, el *conatus* de Spinoza.

Apenas he escrito sobre Spinoza, aunque ha acompañado continuamente mi meditación y mi enseñanza. Comparto con Sylvain Zac la convicción de que «podemos centrar todos los temas espinosistas en torno a la noción de vida[20]». Quien dice vida, dice al mismo tiempo potencia, como lo atestigua, de principio a fin, la *Ética*[21]. Potencia no quiere decir aquí potencialidad, sino productividad, que no tiene por qué oponerse, por tanto, a acto en el sen-

[20] Sylvain Zac, *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, París, PUF, 1963, pp. 15-16.

[21] No es la «teología» de Spinoza la que me importa; la acusación, sea de panteísmo, sea de ateísmo, carece de pertinencia en el estudio de la noción de *conatus*, la única que nos importa en estos momentos. Una sola fórmula, de apariencia teológica, basta para nuestro propósito: nos es tan «imposible concebir a Dios no actuante como a Dios no existente» (*Ética*, II, prop. III, escolio, citado por Zac, ob. cit., p. 18). Así, se plantea de entrada que los «propios» de Dios expresan la propiedad fundamental de éste: ser una *essentia actuosa*. Sobre el sentido, en Spinoza, de la fórmula «Dios es la vida», *cf.* Zac, *ibid.*, pp. 24*s*. Lo esencial para nosotros es que un Dios-artesano, que intenta relizar una obra conforme a un modelo, sea sustituido por una potencia infinita, una *enérgeia actuante*. En este punto, Spinoza se junta con san Pablo que afirma que en Dios tenemos el ser y el movimiento (Carta 73 a H. Oldenburg, citado por Zac, *ibid.*, p. 86).

tido de efectividad, de realización. Las dos realidades son grados de la potencia de existir. De ellas provienen, por un lado, la definición del alma como «idea de una cosa singular que existe en acto» (*Ética, II*, prop. XI)[22], y por otro, la afirmación de que ese poder de animación « es totalmente general y pertenece tanto a los hombres como a los otros individuos» (*Ética, II*, prop. XII, escolio)[23].

Sobre este fondo, evocado con demasiada rapidez, se destaca la idea de *conatus*, en cuanto esfuerzo por perseverar en el ser, que hace la unidad del hombre como la de cualquier individuo. Me gusta citar aquí la proposición VI del libro III: «Cada cosa, en la medida en que el ser está en ella, intenta perseverar en él[24]» (la demostración remite, en lo esencial, directamente al libro I, en el que se muestra que «las cosas singulares son modos por los que los atributos de Dios se expresan de una manera cierta y determinada [...], es decir [...], cosas que expresan el poder de Dios, por el que es y actúa, de una manera cierta y determinada[25]».

No ignoro que este dinamismo de lo vivo excluye cualquier iniciativa que rompa con el determinismo de la naturaleza, y que perseverar en el ser no es pasar hacia otra cosa, según alguna intención que se pueda considerar como el fin de este esfuerzo. Esto es excluido por la proposición VII que sigue inmediatamente a la definición del *conatus*: «el esfuerzo por el que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada fuera de la esencia actual de esa cosa» (*Ética*, III). La demostración evoca enseguida la idea de necesidad que el libro I vincula a la de expresión, de modo que «el poder de una cosa cualquiera, o esfuerzo [...] por el que [una cosa] intenta perseverar en su ser no es nada fuera de la esencia dada o actual de la cosa» (*ibid.* trad. Appuhun, p. 263). Pero no se puede olvidar que el paso de las ideas inadecuadas, que nos formamos sobre nosotros mismos y sobre las cosas, a las ideas adecuadas significa para nosotros la posibilidad de ser verdaderamente *activos*. En este sentido, se puede decir que el poder de obrar se acrecienta por el alejamiento de la pasividad vinculada a las ideas inadecuadas (*cf. Ética*, III, propos. I, demostración y corolario). Es esta conquista de la actividad bajo la égida de las ideas adecuadas la

[22] Spinoza, *Ética*, ob. cit., p. 139.
[23] *Ibid.*, trad. de Appuhn modificada.
[24] *Ibid.*, p. 261.
[25] *Ibid.*

que hace de toda la obra una *ética*. Así quedan estrechamente unidos el dinamismo interno, que merece el nombre de vida, y el poder de la inteligencia, que regula el paso de las ideas inadecuadas a las ideas adecuadas. En este sentido, somos poderosos cuando comprendemos adecuadamente nuestra dependencia, en cierto modo horizontal y externa, respecto a todas las cosas, y nuestra dependencia vertical e inmanente respecto al poder primordial que Spinoza llama también Dios.

Finalmente, es importante para mí, más que ninguna otra, la idea hacia la que se ha orientado la discusión anterior de la *enérgeia* según Aristóteles, a saber, por una parte, que es en el hombre donde el *conatus*, o poder de ser de todas las cosas, se lee con más claridad, y, por otra, que toda cosa expresa, con diferente gradación, el poder o la vida que Spinoza llama vida de Dios. Llegamos así al término de esta travesía, demasiado rápida, de la *Ética* de Spinoza, a la idea de «que la conciencia de sí, lejos de estar, como en Descartes, en el punto de partida de la reflexión filosófica, supone, al contrario, un largo rodeo» (Zac, ob. cit., p. 137). Es precisamente la prioridad del *conatus* respecto a la conciencia —que Spinoza llama idea de la idea— la que impone a la conciencia adecuada de sí mismo este largo, larguísimo rodeo, que sólo termina en el libro V de la *Ética*.

Bienvenido sería el pensador que supiese elevar la reapropiación «espinosista» de la *enérgeia* aristotélica a un nivel comparable al que, desde ahora, han alcanzado las reapropiaciones «heideggerianas» de la ontología aristotélica, pues, si Heidegger ha sabido conjugar el sí y el ser-en-el-mundo, Spinoza —de procedencia, es cierto, más judía que griega— es el único en haber sabido articular el *conatus* sobre el fondo de ser, a la vez efectivo y potencial, que llama *essentia actuosa*.

III. IPSEIDAD Y ALTERIDAD

Del vínculo dialéctico entre ipseidad y alteridad, habíamos dicho, al principio de este estudio, que es más fundamental que la articulación entre reflexión y análisis —cuya apuesta ontológica nos la revela, sin embargo, la atestación—, e incluso que el contraste entre ipseidad y mismidad, cuya dimensión ontológica viene señalada

por la noción de ser como acto y potencia. El título mismo de esta obra es el recuerdo permanente de la primacía de esta dialéctica.

La alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad: este rasgo distingue claramente a esta tercera dialéctica de la de la ipseidad y de la mismidad, cuyo carácter disyuntivo seguía siendo dominante.

Para guiarnos en la última etapa de esta investigación ontológica, nos apoyaremos en las observaciones que hemos añadido anteriormente a la afirmación de la primacía de esta dialéctica. En primer lugar, hemos subrayado su pertenencia al mismo discurso de segundo grado que la dialéctica de lo Mismo y de lo Otro abierta por Platón en los Diálogos llamados «metafísicos». Primero se ha anunciado el carácter, podemos llamar *especulativo,* de la dialéctica de la ipseidad y de la alteridad, y luego se ha proyectado retrospectivamente sobre los otros dos momentos de la investigación ontológica. Descubrimos, pues, aquí este carácter en su lugar de origen. Hemos anunciado luego, por adelantado, el carácter *polisémico* de la alteridad, el cual —decíamos— implica que el Otro no se reduzca, como se afirma fácilmente, a la alteridad de Otro. Este segundo punto merece explicación. Resulta de la ligera modificación de la conocida dialéctica de lo Mismo y de lo Otro al contacto de la hermenéutica del sí. En realidad, es el polo de lo Mismo el primero que ha perdido su univocidad, rompiéndose al mismo tiempo que lo idéntico era atravesado por la línea de división que separa el *ipse* del *idem.* Merece recordarse una última vez el criterio temporal de esta división: la doble valencia de la permamencia en el tiempo, según que designe la inmutabilidad del *idem* o la conservación de sí del *ipse*. La polisemia de la ipseidad, la primera señalada, sirve, en cierto modo, de revelador respecto a la polisemia de lo Otro, que se enfrenta a lo Mismo, en el sentido de sí mismo.

Pero, ¿cómo explicar la labor de la alteridad en el centro de la ipseidad? Es aquí donde más fructífero se manifiesta el juego entre los dos planos de discurso —discurso fenomenológico y discurso ontológico—, en virtud de la fuerza descubridora que este juego suscita en los dos planos a la vez. Para fijar el vocabulario, admitamos que el garante *fenomenológico* de la metacategoría de alteridad, es la variedad de las experiencias de pasividad, entremezcladas de múltiples formas en el obrar humano. Por

tanto, el término «alteridad» sigue estando reservado al discurso especulativo, mientras que la pasividad se convierte en la atestación misma de la alteridad.

La virtud principal de semejante dialéctica es la de prohibir al sí ocupar el lugar de fundamento. Esta prohibición conviene perfectamente a la estructura última de un sí que no sería ni exaltado, como en las filósofías del *Cogito*, ni humillado como en las filosofías del anti-*cogito*. He hablado en el prefacio de esta obra de *cogito* quebrado, para explicar esta situación ontológica insólita. Ahora es preciso añadir que constituye el objeto de una *atestación también quebrada*, en el sentido de que la alteridad unida a la ipseidad se atestigua sólo en experiencias inconexas, según una diversidad de focos de alteridad.

En este aspecto, sugiero como hipótesis de trabajo lo que podríamos llamar *trípode de la pasividad y, por tanto, de la alteridad*. En primer lugar, la pasividad resumida en la experiencia del cuerpo propio, o mejor, como diremos más adelante, de la *carne*, en cuanto mediadora entre el sí y un mundo considerado según sus grados variables de practicabilidad y, por tanto, de extrañeza. En segundo lugar, la pasividad implicada por la relación de sí con el *extraño*, en el sentido preciso del otro distinto de uno, y, por tanto, la alteridad inherente a la relación de intersubjetividad. Finalmente, la pasividad más disimulada, la de la relación de sí consigo mismo, que es la *conciencia*, en el sentido de *Gewissen* más que de *Bewusstsein*. Al colocar así la conciencia como tercer elemento respecto a la pasividad-alteridad del cuerpo propio y a la de otro, subrayamos la extraordinaria complejidad y la densidad de relación de la metacategoría de alteridad. En cambio, la conciencia proyecta después sobre todas las experiencias de pasividad colocadas antes de ella su fuerza de atestación, en la medida en que la conciencia es también, de extremo a extremo, atestación.

Una última observación, antes de esbozar las investigaciones que cada uno de estos tres campos de gravitación exige: no se trata de añadir uno, dos o tres planos a los que ya se han recorrido —lingüístico, práxico, narrativo, ético—, sino extraer el grado de pasividad vivida propia de estos diversos planos de experiencia, y así identificar la clase de alteridad que les corresponde en el plano especulativo:

III.1. *El cuerpo propio o la carne*

Con esta primera figura de pasividad-alteridad, el reenvío de la fenomenología a la ontología es lo más fácil de poner en juego. En el transcurso de nuestros estudios anteriores, al menos en tres ocasiones se ha visto el carácter enigmático del fenómeno del cuerpo propio.

La primera vez fue en el transcurso del análisis que Strawson hace de este particular de base que es la persona: ¿cómo —preguntábamos—, predicados psíquicos o físicos inconexos pueden ser adscritos a una sola y misma entidad, si el cuerpo humano no es, a la vez, uno de los cuerpos y mi cuerpo? Nos hemos limitado entonces a sostener la aserción según la cual las personas son también cuerpos por una restricción del lenguaje cuando hablamos de las cosas como lo hacemos. No hemos dejado de observar que, si las personas son también cuerpos, es en la medida en que cada una es para sí su propio cuerpo. Explicar esta presuposición exige que apoyemos la organización del lenguaje en la constitución ontológica de estas entidades llamadas personas.

La doble pertenencia del cuerpo propio al reino de las cosas y al del sí se ha impuesto por segunda vez en la discusión con Davidson: ¿cómo puede la acción constitutir al mismo tiempo un acontecimiento del mundo, en cuanto que éste es la suma de todo lo que acontece, y designar de modo autorreferencial a su autor, si éste no pertenece al mundo según un modo en el que el sí es constitutivo del sentido mismo de esta pertenencia? El cuerpo propio es el lugar mismo —en el sentido fuerte del término— de esta pertenencia gracias al cual el sí puede poner su sello sobre estos acontecimientos que son las acciones.

El problema de la identidad personal, llevada a su punto extremo de refinamiento por Parfit, ha desplegado de nuevo esta misma problemática del cuerpo propio, cuando ha habido que vincular los criterios corporales y psíquicos de la identidad —continuidad del desarrollo, permanencia del carácter, de los *habitus*, de las funciones y de las identificaciones— al mantenimiento de un sí que encuentra su anclaje en el cuerpo propio.

Pero la fenomenología de la pasividad sólo supera el estadio implícito en el que la hemos evocado varias veces cuando, en este fenómeno global de anclaje, se subraya un rasgo notable que

nuestros análisis anteriores no han tenido en cuenta suficientemente, a saber, el *padecimiento*. El padecer se revela, en cierto modo, según su total dimensión pasiva, cuando se convierte en sufrir. Es cierto que nunca se ha dejado de hablar, a lo largo de estos estudios, del hombre que actúa y que sufre. Incluso hemos orientado, en varias ocasiones, hacia esta correlación originaria entre obrar y sufrir. Así, tratando de la identidad narrativa, hemos observado que es propio del relato unir agentes y pacientes en el enredo de múltiples historias de vida. Pero habría que ir más lejos y tener en cuenta formas más disimuladas del sufrir: la incapacidad de narrar, la negativa a contar, la insistencia de lo inenarrable, fenómenos que van mucho más allá de la peripecia, siempre recuperable en favor del sentido mediante la estrategia de la construcción de la trama. Hablando, en un estudio anterior, sobre el lugar de la Regla de Oro en ética, hemos tomado la medida de la disimetría fundamental, inherente a la interacción, que resulta del hecho de que un agente, al ejercer un poder *sobre* otro, trata a éste como a un paciente de su acción. Pero también aquí habría que ir más lejos, hasta las formas de menosprecio de sí y de detestación del otro, donde el sufrimiento supera al dolor físico. Con la disminución del poder de *obrar*, sentida como una disminución del esfuerzo por *existir*, comienza el reino propiamente dicho del sufrimiento. La mayor parte de estos sufrimientos son infligidos al hombre por el hombre. Hacen que la parte más importante del mal en el mundo resulte de la violencia ejercida entre los hombres. Aquí, la pasividad que resulta de la metacategoría del cuerpo propio coincide con la pasividad que proviene de la del otro: la pasividad del sufrir uno mismo se hace inseparable de la pasividad del ser-víctima del otro distinto de sí. La victimización aparece entonces como el reverso de pasividad que enluta la «gloria» de la acción.

Para articular especulativamente la modalidad de *alteridad* que corresponde a esta pasividad, habría que otorgar a la metacategoría del cuerpo propio una amplitud comparable a la que el sufrir da al padecer. En una dialéctica acerada entre *praxis* y *pathos*, el cuerpo propio se convierte en la razón emblemática de una amplia investigación que, más allá de la simple «calidad de mío» del cuerpo propio, designa toda la esfera de pasividad *íntima*, y por tanto de alteridad, de la que constituye el centro de gravedad. En esta perspectiva, habría que recorrer el trabajo conceptual que se

ha hecho desde los tratados clásicos de las pasiones, pasando por Maine de Biran, hasta la meditación de Gabriel Marcel, de Merleau-Ponty y de Michel Henry, sobre la encarnación, la carne, la afectividad y la autoafección. No lo haré aquí y me limitaré a señalar algunos hitos.

Me gustaría, al comienzo de esta breve ojeada, hacer justicia a Maine Biran, iniciador del estudio del cuerpo propio: él ha dado realmente una dimensión ontológica apropiada a su descubrimiento fenomenológico, disociando la noción de existencia de la de sustancia, y vinculándola a la de acto. Decir «soy» es decir «quiero, muevo, hago» [26]. La percepción, distinta de toda representación objetivadora, engloba en el ámbito de la misma certeza el yo agente y a su contrario, que es también su complemento, la pasividad corporal. Maine de Biran es el primer filósofo en haber introducido el cuepo propio en la región de la certeza no representativa. Esta inclusión del cuerpo propio presenta grados crecientes de pasividad. En el primer grado, el cuerpo designa la resistencia que cede al esfuerzo. Éste es, para Maine de Biran, el ejemplo paradigmático, el esfuerzo que viene a ocupar el lugar de la impresión y de la sensación en Hume y Condillac. Toda la estructura de relación del yo mismo está contenida en él: esfuerzo

[26] G. Romeyer-Dherbey, en *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale* (París, Seghers, 1974), presenta una visión sintética de la revolución de pensamiento realizada por Maine de Biran. En efecto, el desplazamiento de la problemática ontológica que se deriva de esto es más considerable de lo que parece. La antigua identificación del ser con la sustancia, no cuestionada, en absoluto, por Descartes, descansaba en el privilegio exclusivo de la representación cuasi visual que transforma las cosas en espectáculo, en imágenes captadas a distancia. La duda de Descartes es una duda que descansa en el espectáculo de las cosas. Y, si Descartes puede dudar de que hay un cuerpo es porque se hace de él una imagen que la duda reduce fácilmente a ensueño. No ocurre lo mismo si la apercepción de sí es considerada como la apercepción de un acto y no como la deducción de una sustancia. Semejante apercepción es indudable sólo en la medida en que no es una visión simplemente vuelta hacia el interior, una introspección, la cual, por muy próxima que se quiera de su objeto, implica la distancia mímina de un redoblamiento. Hay que decir que el sentido íntimo no tiene objeto. Semejante oposición entre apercepción (inmanente) y representación (trascendente) no deja de tener un paralelo en la filosofía analítica poswittgensteiniana: E. Anscombe caracteriza como conocimiento sin observación al saber de lo que podemos hacer, de la posición de nuestro cuerpo... Igualmente, la noción de acción de base, en A. Danto y en H. von Wright, descansa en semejante aprehensión no objetivadora de sí mismo. Lo propio de Maine de Biran es el haber percibido el fuerte vínculo que existe entre el ser como acto y esta apercepción sin distancia.

y resistencia forman una unidad indivisible. El cuerpo recibe la significación indeleble de ser mi cuerpo con su diversidad íntima, su extensión irreductible a cualquier extensión imaginada o representada, su masa y su gravedad. Ésta es la experiencia *princeps*, la del «cuerpo activo», ilustrada por la dicha y la gracia del cuerpo que danza, sólo dócil a la música. Un segundo grado de pasividad es representado por las idas y venidas de las sensaciones caprichosas— impresiones de bienestar o de malestar—, cuyos movimientos observa Maine de Biran con ansiedad en su *Journal:* aquí, la pasividad se hace extraña y adversa[27]. Un tercer grado de pasividad es señalado por la resistencia de las cosas exteriores; precisamente por el tacto activo, en el que se prolonga nuestro esfuerzo, las cosas atestiguan su existencia tan indudable como la nuestra; aquí, existir es resistir; así, es el mismo sentido el que da la máxima certeza de existencia propia y la máxima certeza de existencia exterior. Con la variedad de estos grados de pasividad, el cuerpo propio aparece como el mediador entre la intimidad del yo y la exterioridad del mundo[28].

El segundo hito y el más importante en el camino que conduce de la filosofía del esfuerzo de Maine de Biran a las tres filosofías del cuerpo propio, que he citado anteriormente y a las que remito al lector, se encuentra indiscutiblemente en la fenomenología de Husserl. En un sentido, su contribución a lo que habría que llamar una ontología de la carne es más importante que la de Heidegger. Esta afirmación es, a primera vista, paradójica. Por un doble motivo: en primer lugar, la distinción decisiva entre *leib* y *körper*, que hay que traducir por «carne» y «cuerpo», ocupa, en las *Meditaciones cartesianas*, una posición estratégica, en virtud de la cual no debería existir más que una etapa hacia la constitución de una naturaleza común, es decir, intersubjetivamente fundada. Así,

[27] Los comentaristas han observado que, en el propio Maine de Biran, la experiencia de las impresiones pasivas no se armoniza bien con la de la resistencia que cede. Michel Henry, en *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (París, PUF, 1965), ha buscado en la teoría husserliana de las «síntesis pasivas» la clave de la relación entre lo que Maine de Biran llama cuerpo activo y cuerpo pasivo. La teoría biraniana de la costumbre da valor a esta solución.

[28] Nos preguntaremos más tarde si es completa esta exterioridad de las cosas materiales sin el testimonio de otros distintos de mí, que descentra el mundo y lo arranca a este tipo de «calidad de mío» por el que el tacto anexiona las cosas mismas a mi esfuerzo.

la noción de carne sólo es elaborada para hacer posible el apareamiento *(Paarung)* de una carne con otra carne, sobre cuya base una naturaleza común puede constituirse: finalmente, esta problemática sigue siendo, en cuanto a su *objetivo* fundamental, la de la constitución de toda realidad en y por la conciencia, constitución solidaria de las filosofías del *Cogito,* que hemos abandonado desde el prefacio de esta obra. Se podrá, entonces, pensar que la filosofía del ser-en-el-mundo de *El ser y el tiempo* ofrece un ámbito más apropiado para una ontología de la carne, en virtud de su ruptura con la problemática de la constitución basada en la intencionalidad de la conciencia; ésta es la segunda cara de la paradoja: por razones que habrá que explicar, *El ser y el tiempo* no ha dejado desplegarse a una ontología de la carne, y es en Husserl, en la obra más claramente dedicada a la renovación del idealismo trascendental, donde se encuentra el esbozo más prometedor de la ontología de la carne que señalaría la inscripción de la fenomenología hermenéutica en una ontología de la alteridad.

La polaridad carne/cuerpo debe la radicalidad de su diferencia precisamente a su posición estratégica en la argumentación de las *Meditaciones cartesianas* [29]. Estamos en una egología decidida, y no en una filosofía del sí. Y son precisamente las dificultades de semejante egología las que confieren toda su urgencia a la distinción entre carne y cuerpo. Hay que añadir que el tema se impone no en conexión con algún «yo puedo» o «yo muevo», aunque esta dimensión no esté ausente, sino en el plano de la *percepción.* En esto, el tema de la carne, en las *Meditaciones cartesianas*, permanece en la línea del *leibhaft selbst* (del darse a sí mismo en carne) de los escritos anteriores. Si el mover es tenido en cuenta, es en la medida en que puedo cambiar mi perspectiva perceptora y así mover*me a mí mismo.*

No discuto aquí el problema de saber si la noción de *extraño*, al que Husserl llama *extraño en sí primero*, el otro yo, no persigue

[29] Ascendiendo más acá de las *Méditations cartésiennes*, Didier Franck, en *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl* (París, Ed. de Minuit, 1981), ve en el tema de la «donación encarnada» *(Leibhaft)*, desde las *Idées...I*, el antecedente obligado de la problemática de la carne: «La donación encarnada que define la evidencia en general (antes de cualquier crítica y, por tanto, de cualquier problema de apodicticidad, por ejemplo) no debe tomarse como una metáfora, un modo de decir, un rasgo propio del estilo de Husserl» (ob. cit., p. 19). De este modo, el tema de la encarnación habría precedido al de la carne.

desde el comienzo la búsqueda de un propio que la última reducción operada en la cuarta *Meditación* pretende haber aislado [30]. Volveremos a encontrar esta dificultad cuando nos acerquemos al segundo polo de alteridad, precisamente el del otro en cuanto extraño. Lo que ahora debe centrar nuestra atención es la necesidad de distinguir entre carne y cuerpo si se debe poder proceder a la derivación de género único del *alter ego* a partir del *ego*. Con otras palabras, lo que crea sentido para nosotros es la producción misma de esta distinción en este momento crucial de la empresa de constitución de la naturaleza objetiva sobre la base de la intersubjetividad. Una cosa es que una fenomenología de la constitución no logre explicar la de la alteridad de lo extraño, y otra, en cambio, que, para constituir una subjetividad *extraña*, haga falta formar la idea de un *propio* que sea precisamente la carne en su diferencia con el cuerpo: y esta última es la que nos interesa aquí.

Yo en cuanto carne, antes de la constitución del *alter ego*, es lo que la estrategia de la constitución intersubjetiva de la naturaleza común exige pensar. La divina sorpresa es que debamos a una empresa imposible la formación del concepto ontológico de carne. Como sabemos, la decisión metodológica reside en la reducción a lo propio de donde se excluirían todos los predicados objetivos deudores de la intersubjetividad. La carne se presenta así como el polo de referencia de todos los cuerpos que provienen de esta naturaleza propia [31].

Dejemos de lado la derivación del *alter ego* por apareamiento de una carne con otra; detengámonos en el rasgo fenomenológico de la carne que la designa como paradigma de alteridad. Que la carne es lo más originariamente mío y la más próxima de todas las cosas; que su aptitud para sentir se manifiesta por privilegio en el tacto, como en Maine de Biran: estos rasgos primordiales hacen

[30] *Cf.* mi análisis de la quinta *Méditation cartésienne* en *À l'école de la phénoménologie* (París, Vrin, 1980).

[31] Cito, en la traducción propuesta por D. Franck, el texto decisivo: «Entre los cuerpos propiamente aprehendidos de esta *naturaleza*, encuentro, en una distinción única en su género, mi carne [*meinen Leib*], a saber, el único cuerpo que no es simplemente cuerpo sino precisamente *carne*, el único objeto dentro de mi estrato abstracto de mundo al que, de conformidad con la experiencia, añado campos de sensaciones, y esto según diversos modos de pertenencia (campo de las sensaciones táctiles, campo del calor y del frío, etc.), el único objeto *sobre* el que *reino y domino* inmediatamente, y en particular del que domino cada *órgano*». Ob. cit., pp. 93-94.

posible que la carne sea el órgano del querer, el soporte del libre movimiento; pero no puede decirse que son el objeto de una elección, de un querer. Yo, en cuanto este hombre: ésta es la alteridad primera de la carne respecto a cualquier iniciativa. Alteridad significa aquí primordialidad respecto a cualquier intención. A partir de esta alteridad, yo puedo *reinar sobre*. Pero la primordialidad no es reino. La carne precede ontológicamente a cualquier distinción entre lo voluntario y lo involuntario. Es cierto que podemos caracterizarla por el «puedo»; pero precisamente «puedo» no deriva de «quiero», sino que le da raíz. La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas, las únicas que pueden llamarse obras (*Leistungen*): ella es la materia (*hyle*), en resonancia con todo lo que puede decirse *hyle* en cualquier objeto percibido, aprehendido. En una palabra, ella es el origen de toda «alteración de lo propio[32]». De éstas resulta que la ipseidad implica una alteridad «propia», si se puede hablar así, cuyo soporte es la carne[33]. En este sentido, aunque la alteridad de lo extraño pudiese —en un supuesto— derivarse de la esfera de lo propio, la alteridad de la carne le sería aún anterior.

Se plantea, pues, el problema de saber si el gran descubrimiento de Husserl, sancionado por la distinción entre carne y cuerpo, puede disociarse de lo que hemos llamado anteriormente su función estratégica en la fenomenología trascendental, en la época de las *Meditaciones cartesianas*. Lo creo. Además del problema, sobre el que volveremos más tarde, de la derivación del estatuto de lo extraño a partir de la esfera de lo propio sobre la base de la síntesis pasiva sin igual constituida por el «apareamiento» entre el *ego* y el *alter ego*, podemos encontrar en los Inéditos investigaciones y desarrollos sobre la diferencia (y la relación) entre carne y cuerpo, relativamente independientes de la problemática de la constitución intersubjetiva de la naturaleza común. Lo que se dice de la distinción entre el *aquí* y el *ahí*, en cuanto irreductibles a cualquier localización mediante señalización objetiva, deriva por excelencia de esta ontología fenomenológica de la carne. Encontramos en estos textos consagrados a la no espacialidad ob-

[32] «La alteración de lo propio»: éste es el título de uno de los capítulos de Didier Franck, *ibid.*, pp. 109*s*.

[33] El término 'ipseidad' aparece unido al de donación propia en el §46 de las *Meditaciones cartesianas* (citado por D. Franck, *ibid.*, p. 111).

jetiva de la carne un eco inesperado de las reflexiones de Wittgenstein sobre la no pertenencia del sujeto al sistema de sus objetos y sobre las implicaciones de esta paradoja sobre la noción de *anclaje,* que hemos encontrado muy pronto en el recorrido de nuestros estudios. Decir que la carne es aquí absolutamente, por tanto heterogénea a cualquier sistema de coordenadas geométricas, es decir equivalentemente que no está en ninguna parte como espacialidad objetiva. Y el ahí en el que yo podría estar si me transportase a él —fuera del problema de saber en qué sentido el ahí para mí puede «parecerse al aquí para otro»— tiene el mismo estatuto de heterogeneidad que el aquí del que es el correlato. Sobre el modelo del problema de la localización de la carne, podrían plantearse otros problemas relativos a la espacialidad original de la carne. Entre estos, sólo recordaré los que tienen relación con el *mundo ambiente*, en cuanto correlato del cuerpo-carne. Lo que podemos leer en los Inéditos sobre el mundo como practicable, completa afortunadamente lo que acaba de decirse sobre la espacialidad, en cierto sentido interna, de la carne. Además, las anotaciones sobre el contacto como forma primordial del sentir, dan nueva vida a toda la problemática biraniana de la existencia-resistencia e invitan a desplazar el acento hacia el polo mundo de la espacialidad de la carne. Como establece Jean-Luc Petit en la obra que hemos citado frecuentemente, sobre esta relación prelingüística entre mi carne localizada por sí y un mundo accesible o no al «puedo» debe edificarse, en definitiva, una semántica de la acción que no se pierda en el intercambio sin fin entre juegos de lenguaje.

Sólo cuando la ontología de la carne se libera, cuanto es posible, de la problemática de la constitución que, paradójicamente, la ha exigido, podemos enfrentarnos a la paradoja inversa de la planteada por la teoría strawsoniana de los particulares de base, a saber, no lo que significa que un cuerpo sea un cuerpo, es decir, carne, sino que la carne sea también un cuerpo entre los cuerpos. Ahí encuentra su límite la fenomenología, al menos la que espera derivar los aspectos objetivos del mundo de una experiencia primordial no objetivadora, mediante el rodeo de la intersubjetividad principalmente. El problema que hemos llamado, en *Tiempo y narración*, el de la reinscripción del tiempo fenomenológico en el tiempo cosmológico, encuentra aquí una serie de equivalentes: así como es preciso inventar el calendario para establecer una correla-

ción entre el ahora vivido y un instante cualquiera, y el mapa geográfico para establecer una correlación entre el aquí carnal y un lugar cualquiera, e inscribir el nombre propio —el mío— en el registro civil, igualmente es necesario, como dice el propio Husserl, *mundanizar* la carne para que aparezca como cuerpo entre los cuerpos. Es aquí donde, al parecer, la alteridad del otro en cuanto extraño, otro distinto de mí, debe ser, no sólo entrelazada con la alteridad de la carne que soy, sino considerada, a su modo, como previa a la reducción a lo propio. Pues mi carne sólo aparece como un cuerpo entre los cuerpos en la medida en que soy yo mismo un otro entre todos los demás, en una aprehensión de la naturaleza común, tejida, como dice Husserl, en la red de la intersubjetividad —instauradora, a su modo, de la ipseidad, a diferencia de lo que concebía Husserl—. No hay respuesta a la paradoja resumida por la pregunta «¿cómo comprender que mi carne sea también un cuerpo?», porque Husserl ha pensado sólo al otro distinto de mí como otro yo, y nunca al sí como un otro.

¿No habría que volverse hacia *El ser y el tiempo* para elaborar una ontología de la carne que tenga en cuenta igualmente la intimidad con respecto a sí misma de la carne y su apertura al mundo? Ésta es la segunda paradoja evocada anteriormente, a saber, que es Husserl y no Heidegger quien ha abierto el camino a esta ontología, pese al hecho de que el ámbito general de pensamiento de *El ser y el tiempo* parece más apropiado para semejante empresa; al sustituir por la estructura englobadora del ser-en-el-mundo el problema de la constitución de un mundo en y por la conciencia, al llamar *Dasein*, ser-ahí, al ente que no pertenece al conjunto de los entes simplemente dados y utilizables, ¿no ha liberado Heidegger, en principio, la problemática del cuerpo propio de la prueba de una reducción a lo propio, dentro de la reducción general de todo ser «que es de suyo»? Al progresar regresivamente del sentido de la «mundanidad» englobadora al sentido del «en», ¿no ha señalado el lugar filosófico de la carne? Más aún, ¿no ha hecho sitio al afecto *(Befindlichkeit)*, más allá de cualquier psicología de los sentimientos, en la constitución existenciaria del ahí (§ 29)[34]?. ¿Y no ha percibido, en el centro de toda

[34] En un sentido, la teoría heideggeriana de la afección puede interpretarse como una coronación de la empresa biraniana. La analítica del *Dasein* se dirige, de entrada, a lo que, para Maine de Biran, quedaba en la periferia del análisis, a sa-

afección, el hecho pleno de la imposibilidad de salir de una condición en la que nadie ha entrado jamás, en la medida en que el mismo hecho de nacer, del que habla tan bien Hannah Arendt, no es, en realidad, la experiencia de entrar en el mundo, sino la de haber nacido ya, y encontrarse ya ahí?

De estos preliminares, se podría concluir que, si hay una categoría existenciaria particularmente apropiada a una investigación del sí como carne, ésa es la de *estar-yecto*, arrojado ahí. Si queremos admitir que semejante expresión no sugiere ninguna caída a partir de un «en otra parte», al modo gnóstico, sino la *facticidad* a partir de la cual el *Dasein* se encarga de sí mismo, entonces el carácter de carga de la existencia significa inmediatamente remisión a sí mismo, por tanto apertura, en virtud de la cual todas las tonalidades afectivas dicen a la vez la intimidad respecto a sí mismo del ser-ahí y las maneras de aparecer del mundo. En efecto, la noción de un proyecto-arrojado, incluso caído, lleva en el concepto el extrañamiento de la finitud humana, en cuanto que es sellada por la encarnación, por tanto lo que llamamos aquí la alteridad primera, para distinguirla de la alteridad de lo extraño. Incluso se podría decir que la junción, en el mismo existenciario del afecto, del carácter de carga de la existencia y de la tarea de tener que ser, expresa, de modo más próximo, la paradoja de una alteridad constitutiva del sí, y da así por primera vez toda su fuerza a la expresión: «sí mismo como otro».

Y sin embargo, pese a la inclusión de un aparato nocional que parece tan apropiado para la elaboración de una ontología de la carne, debemos constatar que Heidegger no ha elaborado la noción de carne como existenciario distinto. Veo varias razones para este silencio. La primera concierne a lo que podríamos llamar la incitación fenomenológica de la ontología del *Dasein*. Por subra-

ber, el reconocimiento de la existencia exterior como resistencia de las cosas en la experiencia del tacto activo. En Maine de Biran, en efecto, era preciso pasar antes por el vínculo del esfuerzo a la resistencia, antes de presentar, de algún modo en el límite de la experiencia del cuerpo, inmanente al yo que quiere, la prueba táctil de la realidad. Al dar como ámbito en todo el análisis el existenciario «ser-en-el-mundo», Heidegger abre el camino a una ontología de la carne, en la que ésta se manifestaría no sólo como encarnación del «yo soy», sino también como mediación práctica de este ser-en-el-mundo que somos cada uno siempre. Esta conjunción entre carne y mundo permitiría pensar las modalidades propiamente pasivas de nuestros deseos y de nuestro humor, como el signo, el síntoma, la indicación del carácter contingente de nuestra inserción en el mundo.

yar en demasía el miedo (*El ser y el tiempo*, § 30) y la angustia propios del ser-para-la-muerte, ¿no descuida las instrucciones que una fenomenología del sufrir podría dar con más propiedad? Sólo en Michel Henry encontramos a ésta puesta en práctica. Luego, si permanecemos en el ámbito trazado por la ontología del ser-en-el-mundo, podemos preguntarnos si la fenomenología de la espacialidad, iniciada perfectamente en Husserl, recibe en Heidegger la atención que merece. Es cierto que el párrafo 24 de *El ser y el tiempo* está consagrado específicamente a la espacialidad del *Dasein* y subraya la irreductibilidad de esta espacialidad al espacio geométrico en cuanto sistema de lugares cualesquiera. ¿Por qué, entonces, Heidegger no ha aprovechado esta ocasión para reinterpretar la noción husserliana de carne (*Leib*), que no podía ignorar, en los términos de la analítica del *Dasein*? La respuesta que podemos dar a esta pregunta alcanza quizá a lo esencial: como lo sugieren los párrafos anteriores consagrados a la espacialidad del mundo —al «ambiente del mundo ambiente» (Martineau)—, parece que la dimensión espacial del ser-en-el-mundo concierne principalmente a las formas no auténticas del cuidado; la espacialidad del *Dasein* no es, ciertamente, la de un ser-a-la-mano, ni siquiera de un ser-al-alcance-de-la-mano: es sobre el fondo de la espacialidad de las cosas disponibles y manejables donde se destaca a duras penas la espacialidad del *Dasein*. Si el tema de la encarnación aparece como ahogado, si no rechazado, en *El ser y el tiempo*, es, sin duda, porque ha debido parecer demasiado dependiente de las formas no auténticas del cuidado, digamos de la preocupación, que nos inclina a interpretarnos a nosotros mismos en función de los objetos de nuestro cuidado[35]. Podemos preguntarnos, pues, si no es este despliegue de la problemática de la temporalidad, triunfadora en la segunda sección de *El ser y el tiempo*, la que ha impedido que no se dé una oportunidad a una fenomenología de la espacialidad *auténtica*, y, por tanto, a una ontología de la carne; como si la temporalidad fuese el tema exclusivo de

[35] Lo que se dice de la reinterpretación de los *pathé* en el libro II de la *Retórica* de Aristóteles, va en este sentido: «No es una casualidad si la primera interpretación tradicional sistemática de los afectos no se ha desplegado en el ámbito de la «psicología». Aristóteles estudia los *pathé* en el libro II de su *Retórica*. Esta debe considerarse —contrariamente a la orientación tradicional del concepto de retórica sobre la idea de «disciplina escolar»— como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del ser-uno-con-otro» (*El ser y el tiempo* [139]).

una meditación sobre la existencia auténtica, y como si los caracteres auténticos de la espacialidad debieran derivarse de los de la temporalidad. Finalmente, podemos preguntarnos si Heidegger ha percibido los recursos que podía contener una filosofía del ser que pusiese el trascendental del acto en el lugar del de la sustancia, como lo pide una fenomenología del obrar y del padecer. Esta última observación tiende un puente entre las reflexiones de la presente sección y las de la sección anterior de este estudio. Todo el conjunto de la ontología de la ipseidad debe moverse según las tres dimensiones de la alteridad.

III.2. *La alteridad del otro*

La segunda significación que reviste la metacategoría de alteridad —la alteridad del otro— está unida estrechamente a las modalidades de *pasividad* que la hermenéutica fenomenológica del sí ha atravesado a lo largo de los estudios anteriores en cuanto a la relación del sí con lo otro distinto de sí. Una nueva dialéctica de lo Mismo y de lo Otro es suscitada por esta hermenéutica que, de múltiples formas, atestigua que lo Otro no es sólo la contrapartida de lo Mismo, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido. En efecto, en el plano propiamente fenomenológico, las múltiples maneras con que lo otro distinto de sí *afecta* a la comprensión de sí por sí señalan precisamente la diferencia entre el *ego* que se pone y el *sí* que sólo se reconoce *a través de* estas mismas *afecciones*.

No existe ningún análisis nuestro en el que no se anuncie esta pasividad específica del sí afectado por lo otro distinto de sí. Desde el plano lingüístico, la designación por sí del locutor aparece entrelazada, para emplear un término familiar del vocabulario husserliano, con la interlocución en virtud de la cual cada locutor es afectado por la palabra que se le dirige. Por tanto, la escucha de la palabra recibida forma parte integrante del discurso en cuanto dirigido a...

En la segunda fase de nuestro trabajo, la autodesignación del agente de la acción ha aparecido inseparable de la adscripción por otro, que me designa, en acusativo, como el autor de mis acciones. En este intercambio entre adscripción a la segunda persona y designación, podemos decir que la reasunción reflexiva de este ser-

afectado por la adscripción pronunciada por otro está entrelazada con la adscripción íntima de la acción a sí mismo. Este entrelazamiento se expresa, en el plano gramatical, por el carácter omnipersonal del sí que recorre todos los pronombres. La afección del sí por lo otro distinto de sí es el soporte de este intercambio regulado entre las personas gramaticales.

El mismo intercambio entre el sí afectado y lo otro que afecta es el que rige, en el plano narrativo, la asunción, por el lector del relato, de funciones desempeñadas por personajes construidos casi siempre en tercera persona, en la medida en que son puestos en forma de trama al mismo tiempo que la acción narrada. La lectura, en cuanto medio en el que se opera la traslación del mundo del relato —y, por tanto, también del mundo de los personajes literarios— al mundo del lector, constituye un lugar y un vínculo privilegiados de afección del sujeto que lee. La *catharsis* del lector, podríamos decir retomando libremente algunas categorías de la estética de la recepción de H. R. Jauss, sólo se opera si procede de una *aísthesis* previa, que la lucha del lector con el texto transforma en *poiésis* [36]. Parece así que la afección del sí por lo otro distinto de sí encuentra en la *ficción* un medio privilegiado para experiencias de pensamiento que no pueden ser eclipsadas por las relaciones «reales» de interlocución y de interacción. Muy al contrario, la recepción de las obras de ficción contribuye a la constitución imaginaria y simbólica de los intercambios afectivos de palabra y de acción. El ser-afectado según el modo de ficción se incorpora al ser-afectado del sí según el modo «real».

Finalmente, es en el plano ético donde la afección de sí por lo otro reviste los rasgos específicos que conciernen tanto al plano propiamente ético como al plano moral marcado por la obligación. La definición misma de ética que hemos propuesto —vivir bien con y para otro en instituciones justas— no se concibe sin la afección del proyecto de vivir-bien mediante la solicitud a la vez ejercida y recibida: la dialéctica de la estima de sí y de la amistad, antes incluso de cualquier consideración que descanse en la justicia de los intercambios, puede reescribirse totalmente en los términos de una dialéctica de la acción y de la afección. Para ser «amigo de sí» —según la *philautía* aristotélica—, se precisa haber

[36] H. R. Jauss, «La jouissance esthétique. Les expériences fondamentales de la *poiésis*, de *l'aísthésis* de la *catharsis*», art. cit..

entrado ya en una relación de amistad con otro, como si la amistad para sí mismo fuese una auto-afección rigurosamente correlativa de la afección por y para el otro amigo. En este sentido, la amistad crea el lecho de la justicia, en cuanto virtud «para otro», según otro término de Aristóteles. El paso de la ética a la moral —del optativo del vivir-bien al imperativo de la obligación— se ha operado, en el estudio siguiente, bajo el signo de la Regla de Oro, a la que hemos pensado hacer justicia plena asignándole el mérito de hacer intervenir el mandato en la juntura misma de la relación asimétrica entre el hacer y el padecer (el bien que querrías que se te hiciese, el mal que odiarías que se te hiciera). El obrar y el padecer parecen distribuidos así entre dos protagonistas diferentes: el agente y el paciente; éste último aparece como la víctima potencial del primero.

Pero, en virtud de la reversibilidad de las funciones, cada agente es el paciente del otro. Y en cuanto afectado por el poder-*sobre él* ejercido por el otro, es investido de la responsabilidad de una acción colocada bajo la regla de reciprocidad, a la que la regla de justicia transformará en regla de igualdad. Por tanto, es la acumulación en cada protagonista de las funciones de agente y de paciente la que hace que el formalismo del imperativo categórico requiera la «materia» de una *pluralidad* de agentes afectados todos por una violencia ejercida recíprocamente.

El problema planteado aquí es el de saber qué nueva figura de alteridad es convocada mediante esta afección del *ipse* por el otro distinto de sí; y, por implicación, qué dialéctica de lo Mismo y de lo Otro responde al requisito de una fenomenología del sí *afectado* por lo otro distinto de sí.

Quisiera mostrar esencialmente que es imposible construir de modo unilateral esta dialéctica, ya se intente, con Husserl, derivar el *alter ego* del *ego*, ya, con E. Lévinas, se reserve al Otro la iniciativa exclusiva de la asignación del sí a la responsabilidad. Queda por ver aquí una concepción cruzada de la alteridad, que haga justicia alternativamente a la primacía de la estima de sí y a la de la convocación por el otro a la justicia. Veremos que la apuesta es una formulación de la alteridad que sea homogénea de la distinción fundamental entre dos ideas del Mismo, el Mismo como *idem*, y el Mismo como *ipse*, distinción sobre la que se funda toda nuestra filosofía de la ipseidad.

Reanudaremos el examen de la quinta *Meditación cartesiana*

en el punto en que la hemos dejado con la reducción a la esfera de lo propio, reducción a la que debemos el comienzo de una ontología de la carne, sin habernos preocupado antes de saber si la reducción a lo propio se deja pensar no dialécticamente, es decir, sin la interferencia simultánea de lo *extraño*. Es cierto que Husserl sabe, como todo el mundo, que no estamos solos y que negamos nuestra soledad trascendental por el solo hecho de que la nombramos y la dirigimos a algún miembro del discurso de las *Meditaciones*. Como todos, él entiende, antes de cualquier filosofía, que el término otro significa otro distinto de mí. Dicho esto, la quinta *Meditación* procede de la osadía llevada a cabo en la *Meditación* anterior, osadía por la cual el *ego* que medita reduce este saber común al estatuto de prejuicio, por tanto lo considera como no fundado [37]. El *ego* que medita comenzará, pues, por suspender (por tanto, por hacer totalmente problemático) todo lo que la experiencia ordinaria debe al otro, a fin de discernir lo que, en esta experiencia reducida a la esfera de lo propio, exige la posición de otro como posición tan apodíctica como la suya. Este movimiento de pensamiento es totalmente comparable a la duda *hiperbólica* de Descartes, salvo que no se apoya en la hipótesis de ningún genio maligno, sino que consiste en una operación extraña a cualquier sospecha cotidiana: es un acto filosófico de la familia de los actos fundadores. Ahora bien, como veremos más adelante, E. Lévinas inaugurará su concepto de la alteridad radical mediante una hipérbole análoga, pero de sentido opuesto. En cuanto a la *epoché* practicada por Husserl, dentro de la *epoché* general que inaugura la fenomenología, se supone que deja un resto que no debe nada a otro, a saber, la esfera de lo propio, de la que depende la ontología

[37] La cuarta *Meditación* dice del *ego* que «activo o pasivo, vive en todos los estados vividos de la conciencia y [...], a través de éstos, se relaciona con todos los *polos-objeto*» (Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. fr. de É. Lévinas, París, Vrin, 1953, 1ª ed., p. 56). Es, pues, la determinación de los pensamientos como actos y el juego que resulta de ella entre pasividad y actividad los que singularizan por principio al *ego*. Además, el *ego* de la cuarta *Meditación* se revela el sustrato de sus disposiciones, de sus convicciones, de sus propiedades permanentes, en una palabra, de lo que, desde Aristóteles, se llama *hexis, habitus*; de este modo, el *ego* tiene un *estilo*, a saber, el carácter de una persona. Más fundamentalmente aún, el *ego* es aquello a lo que pertenecen todos los pensamientos, en el sentido más amplio del término, y hace de todas las trascendencias modalidades de su interioridad. El *ego* se deja, pues, pensar como *mónada*, y la fenomenología, como egología trascendendental.

de la carne de la que hemos hablado anteriormente. Se debe insistir: esta esfera de lo propio es enteramente tributaria, en cuanto a su sentido, del impulso de la reducción en la reducción. Por tanto, el único camino que queda abierto es el de constituir el sentido 'otro' «en» *(in)* y «a partir» *(aus)* del sentido 'yo'. Hablaremos, dentro de un momento, del hallazgo fenomenológico que debemos a esta osadía, hallazgo que equivale a una verdadera rebelión respecto a cualquier proyecto de constitución, si constitución significa fundación en y por mí. Pero antes hay que decir que todos los argumentos que ambicionan «constituir» al 'otro' en y a partir de la esfera de lo propio son circulares, sin duda porque la constitución de la cosa sigue siendo tácitamente el modelo de esta constitución.

Que el otro se presuponga desde el principio, lo prueba por vez primera la *epoché* por la que comienza el análisis: de una manera o de otra, siempre he sabido que el otro no es uno de mis objetos de pensamiento, sino, como yo, un sujeto de pensamiento; que me percibe a mí mismo como otro distinto de él mismo; que, juntos, miramos el mundo como una naturaleza común; que, juntos también, edificamos comunidades de personas capaces de conducirse a su vez, en la escena de la historia como personalidades de grado superior. Este tenor de sentido precede a la reducción a lo propio. Después, la presuposición del otro se contiene, por segunda vez —y de modo más secreto—, en la formación misma del sentido: esfera de lo propio. En la hipótesis de que yo fuera solo, esta experiencia nunca sería totalizable sin el concurso del otro que me ayuda a agruparme, a fortalecerme, a mantenerme en mi identidad [38]. En esta esfera de lo propio, la trascendencia, así reducida a la inmanencia, merecería aún menos llamarse un mundo; mundo no significa aún nada antes de la constitución de una naturaleza común. Finalmente, y sobre todo, mi propio cuerpo, mi carne, no puede servir de primer *análogon* a una traslación analógica si no es considerado ya como un cuerpo entre los

[38] Una concepción psicoanalítica como la de Heinz Kohut, llamada precisamente *self-analysis*, lo confirma ampliamente; sin el sostén de los *self-objects* (en el sentido psicoanalítico del término), el *self* carecería de cohesión, de confianza en sí, de estima de sí, en una palabra, le faltaría el «narcisismo» verdadero. Con otras palabras, la carne amenazada de fragmentación necesita la ayuda del otro para identificarse. De ello resulta que la carne permanece por siempre «incompletamente constituida» (D. Franck, ob. cit., p. 130).

cuerpos. El propio Husserl habla aquí, como hemos observado anteriormente, de una «mundanización» por la que me identifico con una de las cosas de la naturaleza: un cuerpo físico. Esta mundanización consiste en un auténtico almocárabe *(Verflechtung)* por el que me percibo como cosa del mundo. ¿No está, por ello, ya todo jugado? Que mi carne sea un cuerpo, ¿no implica que aparezca como tal a los ojos de los otros? Sólo una carne (para mí) que es cuerpo (para otro) puede desempeñar el papel de primer *análogon* en la traslación analógica de carne a carne.

Y sin embargo, por una paradoja semejante a la que evocábamos en la sección precedente, el fracaso de la constitución del otro, en cuanto constitución que proviene de la ambición de fundación característica de una fenomenología trascendental de carácter finalmente egológico, ha sido la ocasión de un auténtico descubrimiento, paralelo al de la diferencia entre carne y cuerpo, y, por otra parte, coordinado con ésta, a saber, el del carácter paradójico del modo de *donación* del otro: las intencionalidades que tienden al otro en cuanto extraño, es decir, al otro distinto de mí, *sobrepasan* la esfera de lo propio en la que, sin embargo, se enraízan.

Husserl ha dado el nombre de *apresentación* a esta donación, para decir, por una parte, que, a diferencia de la *representación* mediante signo o imagen, la donación del otro es una auténtica donación, y por otra, que, a diferencia de la donación *original*, inmediata, de la carne a sí misma, la donación del otro no permite vivir las vivencias del otro, y en este sentido nunca es convertible en representación originaria. Por otra parte, esto se ha dicho de la memoria: la sucesión de los recuerdos del otro jamás se situará en la sucesión de mis propios recuerdos. En este sentido, no puede salvarse la distancia entre la presentación de mi vivencia y la apresentación de tu vivencia.

A esta doble caracterización negativa, Husserl añade el rasgo positivo que constituye su verdadero hallazgo. La apresentación —dice— consiste en una «traslación aperceptiva fruto de mi carne» (*Meditaciones cartesianas*, § 50), más precisamente una «aprehensión analogizadora» que tiene por sede el cuerpo del otro percibido ahí: aprehensión analogizadora en virtud de la cual el cuerpo del otro es aprehendido como carne, de la misma manera que la mía. Podemos preguntarnos, con D. Franck, «en virtud de qué un cuerpo *ahí* que, en cuanto tal, se presenta como trascen-

dencia inmanente, puede recibir el sentido de carne y, gracias a este sentido, "apresentar" otro *ego* cuya trascendencia es de orden superior» (ob. cit., p. 125). A la verdad, la aprehensión del cuerpo ahí como carne *es* la apresentación misma: la apresentación se presupone a sí misma, y es aquello en lo que constituye no sólo una paradoja respecto a cualquier constitución de cosa, sino también un enigma que no podemos más que examinarlo en todos los sentidos. ¿Progresamos un grado al caracterizar como «apareamiento» *(Paarung)* la aprehensión del cuerpo ahí como carne? Sin duda, se introduce una nueva idea, la de una formación en pareja de una carne con otra. Se comprende perfectamente que sólo un *ego* encarnado, es decir, un *ego* que es su propio cuerpo, puede hacer pareja con la carne de otro *ego*. Pero, ¿qué significa hacer pareja? ¿Insistiremos en la semejanza incluida en la noción de apareamiento? Es perfectamente legítimo, pero a condición de distinguir la traslación analógica de cualquier uso discursivo de la comparación; a este respecto, la apresentación no difiere sólo de la aprehensión mediante signo o imagen y de la intuición original, sino también de cualquier inferencia por la que se sacase, por ejemplo, de una semejanza objetiva entre expresiones otra semejanza entre vivencias psíquicas [39]; más bien habría que asimilar a «síntesis pasivas» la aprehensión analogizadora, si ésta no ha de ser una inferencia; la traslación por la que mi carne forma pareja con otra carne es una operación prerreflexiva, antepredicativa; pero se trata entonces de una síntesis pasiva sin igual —la más primitiva quizá—, y que se encontraría entrelazada con todas las otras «síntesis pasivas». Además, la asimilación de un término a otro, que parece implicar la aprehensión analogizadora, debe ser corregida por la idea de una disimetría fundamental, vinculada a la desviación, de la que hemos hablado anteriormente, entre apresentación y representación original; nunca el aparejamiento hará superar la barrera que separa la apresentación de la intución. La

[39] A este respecto, la función que Husserl asigna a la captación *concordante* de esbozos no hay que entenderla en los términos de un razonamiento que concluye desde la concordancia de las representaciones a las de las «apresentaciones»; se trata más bien de una relación *indiciaria*, en la que la interpretación se hace de modo inmediato, como una lectura de síntomas. El estilo de confirmación al que concierne esta lectura de indicios deriva del mismo discurso en ni..., ni..., característico de la apresentación: ni intuición donadora original, ni inferencia discursiva.

noción de apresentación compagina así, de forma única, similitud y disimetría.

Entonces, se preguntará, ¿qué hemos ganado con introducir estas nociones de apresentación, de aprehensión analogizadora, de apareamiento? Si no pueden hacer las veces de una constitución en y a partir del *ego*, sirven, al menos, para delimitar un enigma que se puede localizar: la clase de transgresión de la esfera de lo propio constituida por la apresentación sólo tiene valor dentro de los límites de una traslación de *sentido*: el sentido *ego* es trasladado a otro cuerpo que, en cuanto carne, reviste *también* el sentido *ego*. De ahí la expresión perfectamente adecuada de *alter ego* en el sentido de «segunda carne propia» (la expresión es de D. Franck, ob. cit., p. 135).

Semejanza y disimetría descansan en el sentido *ego* y en el sentido *alter ego*. Mantenido en estos límites, el descubrimiento de Husserl es indeleble. Veremos más tarde que sólo produce todos sus frutos coordinado con el movimiento que viene del otro hacia mí. Pero, si este segundo movimiento tiene prioridad en la dimensión ética, el del *ego* al *alter ego* conserva una prioridad en la dimensión gnoseológica. En *esta* dimensión, la traslación analógica que señala Husserl es una operación auténticamente productiva, en la medida en que quebranta el programa mismo de la fenomenología, al trasgredir la experiencia de la carne propia. Si no crea la alteridad, siempre presupuesta, le confiere una significación específica, a saber, admitir que el otro no está condenado a ser un extraño, sino que puede convertirse en *mi semejante*, a saber, alguien que, *como* yo, dice «yo». La semejanza fundada en el apareamiento de carne con carne viene a reducir una distancia, a corregir una separación, allí mismo donde crea una disimetría. Esto es lo que significa el adverbio *como*: como yo, el otro piensa, quiere, goza, sufre. Si se objeta que la traslación de sentido no produce el sentido *alter* del *alter ego*, sino el sentido *ego*, hay que responder que esto sucede, sin duda, en la dimensión gnoseológica. El sentido *ego*, en el *alter ego*, es el que hemos presupuesto en todos nuestros estudios referidos a la autodesignación de cualquier persona distinta que yo, en el lenguaje, la acción, el relato y la imputación moral. En último extremo, esta traslación de sentido puede revestir la forma de una cita, en virtud de la cual «él piensa», «ella piensa» significa: «él/ella dice en su interior: yo pienso». Ésta es la maravilla de la traslación analógica.

Es aquí donde la traslación analógica de mí al otro se cruza de nuevo con el movimiento inverso del otro hacia mí. Lo cruza, pero no lo anula, aunque no lo presuponga.

Este movimiento del otro hacia mí es el que describe incansablemente la obra de E. Lévinas. En el origen de este movimiento, existe una ruptura. Y esta ruptura sobreviene en el punto de articulación de la fenomenología y de la ontología de los «grandes géneros», lo Mismo y lo Otro. Por eso, hemos reservado para este estudio el encuentro con la obra de Emmanuel Lévinas. En efecto, desde su ángulo crítico, esta obra está dirigida contra una concepción de la identidad de lo Mismo, a la que se opone polarmente la alteridad de lo Otro, pero en un plano de radicalidad en el que no puede tenerse en cuenta la distinción que yo propongo entre dos clases de identidad, la del *ipse* y la del *idem*: no por un efecto de negligencia fenomenológica o hermenéutica, sino porque, en E. Lévinas, la identidad del Mismo tiene un proyecto común con una ontología de la totalidad que mi propia investigación jamás ha asumido, ni siquiera econtrado. De ello se deriva que el sí, no distinguido del yo, no se tome en el sentido de designación por sí de un sujeto de discurso, de acción, de relato, de compromiso ético. Una pretensión lo anima, que es más radical que la que anima la ambición fichteana, luego husserliana, de constitución universal y de autofundación radical; esta pretensión expresa una voluntad de cierre, más exactamente, un estado de *separación*, que hace que la alteridad deba igualarse a la *exterioridad* radical.

¿Cómo concierne a Husserl este efecto de ruptura? En que la fenomenología, y su tema principal la intencionalidad, derivan de una filosofía de la *representación* que, según Lévinas, sólo puede ser idealista y solipsista. Representarse algo es asimilarlo a sí, incluirlo en sí, por tanto, negar su alteridad. La traslación analógica, que es la aportación esencial de la quinta *Meditación cartesiana*, no escapa a este reino de la representación. Por tanto, el otro se revela precisamente en un régimen de pensamiento no gnoseológico. Este régimen es fundamentalmente el de la *ética*. Cuando el rostro del otro se alza frente a mí, por encima de mí, no es un aparecer que yo pueda incluir en el recinto de mis representaciones; es cierto que el otro aparece, que su rostro lo muestra, pero su rostro no es un espectáculo, es una voz [40]. Esta voz me dice:

[40] «El rostro habla» (*Totalité et infini; essai sur l'extériorité*, La Haya, M. Nij-

«No matarás». Cada rostro es un Sinaí que prohíbe matar. ¿Y yo? En mí termina su trayectoria el movimiento salido del otro: el otro me hace responsable, es decir, capaz de responder. Así la palabra del otro viene a colocarse en el origen de la palabra por la que me imputo a mí mismo el origen de mis actos. La autoimputación, tema central de nuestros tres estudios anteriores, se inscribe ahora en la estructura dialogal asimétrica cuyo origen es exterior a mí.

El problema planteado por esta concepción no se sitúa en el plano de las descripciones, por otra parte admirables, que conciernen también a lo que podría llamarse una fenomenología alternativa, una hermenéutica distinta, que podría colocarse, en realidad, en la prolongación de la ética kantiana. En un sentido, en efecto, Lévinas rompe con la representación, como Kant sustrae la razón práctica al reino de la razón teórica. Pero, mientras que Kant colocaba el respeto a la ley por encima del respeto a las personas, con Lévinas el rostro singulariza el mandato: siempre es por primera vez que el Otro, tal Otro, me dice: «No matarás». La filosofía de Lévinas, como hemos sugerido anteriormente, procede más bien de un efecto de ruptura que sobreviene en el punto en el que lo que acabamos de llamar una fenomenología alternativa se articula con una reorganización de los «grandes géneros» del Mismo y del Otro. Porque el Mismo significa totalización y separación, la exterioridad del Otro ya no puede expresarse en lo sucesivo en el lenguaje de la relación. El Otro se absuelve de la relación, con el mismo movimiento que el Infinito se sustrae a la Totalidad. Pero ¿cómo pensar la «irrelación» que implica semejante alteridad en su momento de ab-solución?

Me parece que el efecto de ruptura vinculado a este pensamiento de la alteridad ab-soluta procede de un uso de la *hipérbole*, digno de la duda hiperbólica cartesiana y diametralmente opuesto a la hipérbole por la que hemos caracterizado anteriormente la reducción a lo propio en Husserl. Por hipérbole, hay que recalcarlo con fuerza, no debe entenderse una figura de estilo, un tropo literario, sino la práctica sistemática del *exceso* en la argumentación filosófica. La hipérbole aparece, en este sentido,

hoff, 1961, p. 37; trad. cast. de Daniel Guillot, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977); igualmente: «El ojo no brilla, habla» (ob. cit., p. 38).

como la estrategia apropiada para la producción del efecto de ruptura vinculada a la idea de exterioridad en el sentido de alteridad absoluta.

La hipérbole alcanza, de hecho, simultáneamente a los dos polos del Mismo y del Otro. Es digno de destacar que *Totalidad e infinito* incluya en primer lugar un yo entregado a la voluntad de formar círculo consigo mismo, de identificarse. Más aún que en *Le temps et l'autre*, que hablaba de yo «saturado» de sí (p. 37), el yo de antes del encuentro del otro —se diría mejor de antes de la efracción del yo por el otro—, es un yo obstinadamente cerrado, bloqueado, separado. Este tema de la *separación*, por muy nutrido que esté de fenomenología —de una fenomenología, diríamos, del egotismo—, está ya marcado por el sello de la hipérbole: hipérbole que se expresa en la virulencia de una declaración como ésta: «en la separación, el yo ignora al Otro» (*Totalidad e infinito*, p. 34). Para semejante yo, incapaz del Otro, la *epifanía* del rostro (tema también fenomenológico) significa una exterioridad absoluta, es decir, no relativa (tema propio de la dialéctica de los «grandes géneros»).

A la hipérbole de la separación, del lado del Mismo, responde la hipérbole de la epifanía, del lado del Otro. Epifanía dice otra cosa distinta que fenómeno. El «aparecer» del rostro se sustrae a la visión de las formas e incluso a la escucha sensible de las voces. Es que el Otro, según *Totalidad e infinito*, no es un interlocutor cualquiera, sino una figura paradigmática del tipo de un maestro de justicia. Hiperbólica, en este sentido, es la aserción de que la palabra «siempre enseña» (*ibid.*, p. 70). La hipérbole es, a la vez, la de la Altura y la de la Exterioridad. Altura: el rostro del Otro, se ha dicho, me interpela como un Sinaí. Exterioridad: la instrucción del rostro, a diferencia de la mayéutica del *Ménon* de Platón, no despierta ninguna reminiscencia. La separación ha hecho estéril la interioridad. La iniciativa que concierne íntegramente al Otro corresponde al acusativo —desinencia con nombre adecuado— al que el yo es incorporado mediante la conminación y hecho capaz de responder, también en acusativo: «¡He*me* aquí!» [41]. La hipérbole, en *Totalidad e infinito*, culmina en la afirmación de que la instrucción por el rostro no restaura ninguna primacía de la rela-

[41] Hipérbole: «acusativo que no es modificación de ningún nominativo» (*ibid.*, p. 159).

ción sobre los términos. Ninguna separación viene a atenuar la total disimetría entre el Mismo y el Otro.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (trad. cast. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia)* va aún más lejos en la hipérbole, hasta darle un giro paroxístico. Todo un trabajo preparatorio de demolición consuma las ruinas de la «representación», del «tema», de lo «dicho», para abrir más allá del «decir» la era del «desdecir». Precisamente en nombre de este «desdecir», la *asignación a la responsabilidad* se sustrae al lenguaje de la manifestación, a su dicho y a su tema. En cuanto desdecir, la *asignación a la responsabilidad* adopta el giro de la hipérbole, en un registro de exceso aún no alcanzado. Así, la asignación a la responsabilidad es referida a un pasado más antiguo que cualquier pasado rememorable, por tanto susceptible de reasunción en una conciencia presente; la conminación proviene de un más-acá de cualquier comienzo, de cualquier *arché*: la retractación de la *arché* se llama *anarquía*. Deriva de la hipérbole también la evocación del ser-asignado, que no sería el reverso de ninguna actividad, por tanto de «una *responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo*» (*ibid.*, p. 129). A partir de ahí, el lenguaje se hace cada vez más excesivo: «obsesión del Otro», «persecución por el Otro», en fin, y sobre todo, «sustitución del yo por el Otro». Aquí se alcanza el punto paroxístico de toda la obra: «*bajo* la acusación de todos, la responsabilidad en todos llega a la sustitución. El sujeto es rehén» (*ibid.*, p. 142). Y también: «la ipseidad, en su pasividad sin *arché* de la identidad, es rehén» (*ibid.*, p. 145). Esta expresión, la más desorbitada de todas, es preferida en ese momento para prevenir el retorno insidioso de la autoafirmación de alguna «libertad clandestina y disimulada» hasta bajo la pasividad de sí asignado a responsabilidad. Me parece que el paroxismo de la hipérbole extrema —incluso escandalosa— se debe a que el Otro ya no es aquí el maestro de justicia, como ocurría en *Totalidad e infinito*, sino el ofensor, que, en cuanto ofensor, exige igualmente el gesto que perdona y que expía. Se puede afirmar que ése es el lugar al que E. Lévinas quería conducir a su lector: «Que el énfasis de la apertura sea la responsabilidad por el otro hasta su sustitución— el *por el otro* de la revelación, de la mostración al otro, girando hacia *por el otro* de la responsabilidad— es, en definitiva, la tesis de la presente obra» (*ibid.*, p. 152). En efecto, sólo aquí se supera el abismo abierto entre alteridad e identidad:

«Hay que hablar aquí de expiación, como la que reúne identidad y alteridad» (*ibid.*, p. 151).

Paradójicamente, me parece que es la hipérbole de la separación, del lado del Mismo, la que conduce a un callejón sin salida a la hipérbole de la exterioridad, del lado del otro, al menos que no entrecrucemos el movimiento —ético por excelencia— del otro hacia el sí con el movimiento —gnoseológico, hemos dicho— del sí hacia el otro. En realidad, lo que la hipérbole de la separación hace inimaginable es la distinción entre sí y yo, y la formación de un concepto de ipseidad definido por su apertura y su función descubridora.

Pero el tema de la exterioridad sólo alcanza el término de su trayectoria, a saber, el despertar de una respuesta responsable a la llamada del otro, presuponiendo una capacidad de acogida, de discriminación y de reconocimiento, que proviene, en mi opinión, de una filosofía del Mismo distinta de aquella a la que replica la filosofía del Otro. En efecto, si la interioridad sólo estuviese determinada por la voluntad de repliegue y de cierre, ¿cómo entendería nunca una palabra que le sería tan extraña que sería como nada para una existencia insular? Hay que reconocer al sí una capacidad de acogida que resulta de una estructura reflexiva, definida mejor por su poder de reasunción sobre objetivaciones previas que por una separación inicial. Más aún, ¿no hay que unir a esta capacidad de acogida una capacidad de discernimiento y de reconocimiento, habida cuenta de que la alteridad del Otro no se deja resumir en lo que parece no ser más que una de las figuras del Otro, la del maestro que enseña, puesto que se debe tener en cuenta la del ofensor en *De otro modo que ser...*? ¿Y qué decir del Otro, cuando es el verdugo? ¿Y quién distinguirá, pues, al maestro del verdugo?, ¿al maestro que exige un discípulo, del maestro que exige sólo un esclavo? En cuanto al maestro que enseña, ¿no pide que se le reconozca, en su superioridad misma? Con otras palabras, ¿no es preciso que la voz del Otro que me dice «No matarás» sea hecha mía, hasta el punto de convertirse en mi convicción, esa convicción que iguala el acusativo del «¡Heme aquí!» al nominativo del «Aquí estoy»? Finalmente, para mediatizar la apertura del Mismo hacia el Otro y la interiorización de la voz del Otro en el Mismo, ¿no es necesario que el lenguaje aporte sus recursos de comunicación, por tanto de reciprocidad, como lo atestigua el intercambio de pronombres personales, tantas veces evo-

cado en los estudios anteriores, el que refleja un intercambio más radical, el de la pregunta y de la respuesta en el que las funciones se invierten continuamente? En una palabra, ¿no es preciso que una dialógica superponga la relación a la distancia supuestamente absoluta entre el yo separado y el Otro que enseña[42]?

Finalmente, es en el tema de la *sustitución*, en el que culmina la fuerza de la hipérbole y se expresa en su más extrema intensidad la filosofía de la alteridad, donde percibo una especie de trastrocamiento del trastrocamiento operado en *Totalidad e infinito*. La asignación a responsabilidad, nacida de la interpelación por el Otro, e interpretada en los términos de la pasividad más total[43], se invierte en un impulso de abnegación en el que el sí se revela por el movimiento mismo en el que abdica. ¿Quién, en efecto, es atormentado por el Otro? ¿Quién es el rehén del Otro sino un Mismo que ya no es definido por la separación, sino por su contrario, la Sustitución[44]? Encuentro confirmación a esta interpretación del tema de la sustitución en la función asignada, por otra parte bajo el control de este mismo tema, a la categoría del testimonio[45]. Vemos perfectamente a qué se rinde homenaje: al absoluto, ciertamente; por tanto, a la Altura, llamada «gloria del infinito», y a la Exterioridad, cuyo rostro es como la huella. En este sentido, «no hay testimonio [...] más que del infinito...» (*De otro modo que ser*... p. 186). ¿Pero *quién* testimonia sino el Sí, ya distinguido del yo, en virtud de la idea de asignación a responsabilidad? «El Sí es el hecho mismo de exponerse, bajo el acusativo no asumible en el que el Yo soporta a los Otros, a la inversa de la

[42] *Cf.* Francis Jacques, *Dialogiques II*, París, PUF, 1984.

[43] En el apartado consagrado al «sujeto responsable que no se absorbe en el ser» (*Autrement qu'être*..., pp. 172-178), se advierte esto: «En la responsabilidad, el Mismo, el Yo, es yo, asignado, provocado como irreemplazable y así acusado como único en la suprema pasividad del que no puede ocultarse sin carencia» (*ibid.*, pp. 172-173).

[44] El extraño trastrocamiento operado, en el plano del mismo, por el tema de la sustitución encuentra su consagración en la fórmula que nos ha detenido antes: «hay que hablar aquí de expiación como la que reúne identidad y alteridad» (*ibid.*, p. 151).

[45] Dedico un análisis detallado a la categoría de testimonio en E. Lévinas mediante una confrontación con Heidegger y con Jean Nabert; este último acercamiento es seguramente el menos esperado de los dos en «Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage», en *Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas* (colectivo), Neuchâtel, La Baconnière, 1989.

certeza del Yo que se encuentra a sí mismo en la libertad» (*ibid.*, p. 151). El testimonio es, pues, el modo de verdad de esta autoexposición del Sí, inversa a la certeza del Yo. ¿Está tan alejado este testimonio de lo que hemos llamado constantemente atestación? Es cierto que Lévinas no habla nunca de atestación *de sí*, pues la expresión sería sospechosa de llevar a la «certeza del Yo». En todo caso, mediante el rodeo del acusativo, la primera persona es concernida indirectamente, y el acusativo no puede permanecer «no asumible», para retomar la expresión citada anteriormente, so pena de quitar toda significación al tema mismo de la sustitución, bajo cuya égida es reasumido el tema del testimonio por Lévinas.

De esta confrontación entre E. Husserl y E. Lévinas procede la idea de que no hay ninguna contradicción en considerar como dialécticamente complementarios el movimiento del Mismo hacia el Otro y el del Otro hacia el Mismo. Los dos movimientos no se anulan en cuanto que uno se despliega en la dimensión gnoseológica del sentido, y el otro en la dimensión ética de la conminación. La asignación a responsabilidad, según la segunda dimensión, remite al poder de autodesignación, transferido, según la primera dimensión, a toda tercera persona supuestamente capaz de decir «yo». ¿No había sido anticipada, en el análisis de la promesa, esta dialéctica *cruzada* del sí mismo y del otro distinto de sí? Si otro no contase conmigo, ¿sería yo capaz de mantener mi palabra, de sostenerme?

III.3. *La conciencia*

Considerar la conciencia —en el sentido del alemán *Gewissen*— como el lugar de una forma original de dialéctica entre ipseidad y alteridad constituye una empresa llena de obstáculos.

Primer reto: si la metáfora de la voz y de la llamada parece añadir una dimensión inédita a los conceptos en torno a los cuales se organizan nuestras investigaciones de los conceptos de base de la ética, ¿este exceso de sentido no se concreta necesariamente en nociones tan *sospechosas* como la «mala» y la «buena» conciencia? Este reto proporcionará la ocasión de poner a prueba la tesis según la cual la atestación de la ipseidad es inseparable de un ejercicio de *sospecha*.

Segundo reto: suponiendo que se pueda liberarla del yugo de

los prejuicios vinculados a la «buena» y a la «mala» conciencia, ¿designa la conciencia un fenómeno distinto de la atestación de nuestro poder-ser? Frente a esta versión no moral de la conciencia, aquí el reto consistirá en precisar los fenómenos tales como la *conminación* o la *deuda,* a los que la metáfora de la voz parece designar.

Tercer reto: y si la conminación o la deuda constituyen el último requisito de la conciencia, la parte de alteridad que se deja discernir en ellas ¿es distinta de la alteridad del otro, eventualmente según formas a las que nuestra investigación anterior no habría sabido dar satisfacción? En una palabra, ¿qué legitima que asignemos un lugar, un lugar distinto, al fenómeno de la conciencia, en el plano de los «grandes géneros» del Mismo y del Otro?

El primer reto nos obliga a entrar en la problemática de la conciencia por la puerta de la *sospecha.* No hay motivo para lamentarlo, en la medida en que el fenómeno de la conciencia guarda un parentesco con la atestación, la cual, como hemos dicho anteriormente, entremezcla el ser-verdadero y el ser-falso. La conciencia es, en verdad, el lugar por excelencia en el que las ilusiones sobre sí mismo se mezclan íntimamente con la veracidad de la atestación. La sospecha descansa precisamente en el supuesto excedente de sentido que la idea de conciencia parece superponer al concepto principal de la ética: el deseo de vivir-bien (con las adjunciones que conocemos), obligación y convicción. Después de todo, nuestros tres estudios consagrados a la ética los hemos desarrollado sobre la base de nociones comunes, cuyo ejemplo más llamativo es la Regla de Oro, sin que hayamos tenido que erigir la conciencia en instancia complementaria. Sin embargo, la cuestión no es sencilla, en la medida en que la conciencia, sin añadir nada al tenor de sentido de los conceptos rectores de la ética, reinscribe estos conceptos en la dialéctica de lo Mismo y de lo Otro, a manera de una modalidad específica de pasividad. La metáfora de la voz, a la vez interior a mí y superior a mí, es el síntoma o el indicio de esta pasividad sin igual.

En el capítulo de *El ser y el tiempo*, titulado precisamente «*Gewissen*», cuyo análisis realizaremos con más detenimiento cuando veamos el segundo reto evocado hace un momento, Heidegger ha descrito perfectamente ese momento de alteridad que distingue a la conciencia. Pero esta alteridad, lejos de ser extraña a la constitución de la ipseidad, está vinculada estrechamente a su

emergencia, en cuanto que, bajo el impulso de la conciencia, el sí se hace capaz de retomarse en el anonimato del «se», del «uno». Esta implicación de la conciencia en la oposición entre el sí y el «se», el uno, no excluye otro tipo de relación entre ser-sí y ser-con, en la medida en que, por una parte, el «se» es ya una modalidad no auténtica del ser-con, y, por otra, esta retirada al fuero interno ofrece al otro el cara-a-cara que tiene derecho a esperar, a saber, precisamente el sí-mismo. Pero, ¿cómo el sí se desprende del «se»? Aquí se anuncia el rasgo que especifica el fenómeno de la conciencia: la clase de grito (*Ruf*), de llamada (*Anruf*), señalados por la metáfora de la voz. En este íntimo coloquio, el sí aparece interpelado y, en este sentido, *afectado* de modo singular. A diferencia del diálogo del alma consigo misma, del que habla Platón, esta afección por una voz 'otra' presenta una disimetría importante, que podemos llamar vertical, entre la instancia que llama y el sí llamado. Es la verticalidad de la llamada, igual a su interioridad, la que constituye el enigma del fenómeno de la conciencia.

La autenticidad de este fenómeno sólo se puede reconquistar con esfuerzo, no a expensas de la metaforicidad como tal de la expresión «voz de la conciencia» —pues la metáfora, para nosotros, no es exclusiva de una verdadera capacidad descubridora[46]—, sino a contracorriente de las interpretaciones moralizadoras que encubren precisamente su fuerza descubridora.

Es aquí donde la prueba de la sospecha se revela benéfica para recuperar la capacidad descubridora de la metáfora de la voz. Para ello, movilizaremos la fuerza de denuncia que resuena, antes del trueno nietzscheano, en el disparo de advertencia hegeliano.

En efecto, en las páginas que la *Fenomenología del espíritu* consagra a la «visión moral del mundo[47]», podemos leer una crítica virulenta a la mala interpretación de la conciencia; que el fenómeno auténtico de la conciencia no es arrastrado en la caída de la visión moral del mundo, lo atestigua lo que sigue al capítulo VI al que pertenece la conocida crítica: el *Gewissen* es solidario de una dialéctica de grado superior en la que se enfrentan la conciencia actuante y la conciencia juzgadora: el «perdón», fruto del reconocimiento mutuo de los dos protagonistas que confiesan el límite de sus puntos de vista y que renuncian a su parcialidad,

[46] *Cf. La metáfora viva*, séptimo estudio.
[47] *Fenomenología del espíritu*, ob. cit., FCE, 1966, p. 352.

designa el fenómeno auténtico de la conciencia. La crítica de la visión moral del mundo se sitúa precisamente en el camino de este reconocimiento.

Es digno de destacar que esta crítica acerba arremete contra «postulados» totalmente construidos para las necesidades de la causa, y en los que es difícil reconocer no sólo lo que Kant llama postulado en la *Dialéctica de la razón práctica*, sino más aún los rasgos del formalismo kantiano, reducido, como hemos hecho antes, al empleo de la prueba de universalización. Sin embargo, no hay que lamentar el artificio de la construcción hegeliana de esta figura; artificio que se sitúa entre los excesos, transgresiones, hipérboles de todo tipo de los que se alimenta la reflexión moral y quizá la reflexión filosófica en general. Además, es de la máxima importancia que sea una visión *del mundo* lo que el moralismo moviliza. En efecto, el primer postulado es que la moralidad, al exigir que se cumpla el deber, por tanto que se haga real, afecta de insignificancia a toda la naturaleza, a través de la condena del deseo, que es la naturaleza en nosotros; segundo postulado: por no saber producir ninguna armonía entre el deber-ser y el ser, la moralidad aplaza indefinidamente el momento de la satisfacción, que, sin embargo, el agente busca en la efectividad de la acción; finalmente, tercer postulado, al no darse aquí esta armonía de la forma y del contenido, es remitida a otra conciencia, la de un santo lesgilador situado fuera del mundo.

Poco importa, una vez más, que Hegel haya travestido a Kant o probablemente a Fichte en la construcción de sus postulados [48]. Lo esencial para nosotros es que ésta haya suscitado una estrategia de desmantelamiento aplicada al «desplazamiento equívoco» *(die Verstellung)*, a la que se consagra la sección siguiente de la fenomenología. En efecto, la fenomenología se entrega a un juego de regate, acorralada como está de una posición insostenible a otra, para intentar escapar a las contradicciones encubiertas por estos postulados de la visión moral del mundo; en efecto, ¿cómo podrá conservar su seriedad la intención, si la satisfacción de la acción es una añagaza? ¿Cómo el deber seguirá siendo el deber-*ser*, si la efectividad huye indefinidamente? ¿Cómo la autonomía seguirá siendo el principio moral soberano, si la reconciliación con la rea-

[48] M. Gueroult, «Les "déplacements" *(Verstellungen)* de la conscience morale kantienne selon Hegel», en *Hommage à Jean Hyppolite*, París, PUF, 1971, pp. 47-80.

lidad es trasladada a otro mundo? Por tanto, abandonaremos con «desprecio» una *hiprocresía* a la que no logran encubrir los desplazamientos equívocos. Pero cualquier crítica sólo tiene sentido en la perspectiva del momento posterior del espíritu, ya presente, como en negativo o en filigrana, en el desplazamiento equívoco. Por eso, Hegel ha colocado los tres momentos —de la visión moral del mundo, del desplazamiento equívoco, de la dialéctica del alma bella y del héroe de la acción—, que culminan en el momento de la reconciliación y del perdón, bajo el título de *El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad* [49]. Este encaminamiento de la crítica de la visión moral del mundo hacia el punto en que el *Gewissen* se iguala con la certeza de sí mismo es el que hace que en Hegel no resuene más que una llamada de advertencia, antes de que estalle el trueno decisivo [50].

[49] *Fenomenología del espíritu*, trad. española de Wenceslao Roces. FCE, p. 351.

[50] Una crítica, igualmente acerba, de la conciencia juzgadora se lee en la segunda parte de los *Principios de la filosofía del derecho*, ob. cit., consagrada a la moralidad *(Moralität)*, cuya subordinación a la vida ética (*Sittlichkeit)* conocemos, que culmina en la teoría del Estado. La voluntad subjetiva, «abstracta, limitada y formal» (§ 108), es el tema de esta segunda parte cuyo carácter crítico no es preciso acentuar en demasía. Pues la voluntad subjetiva tiene también su derecho, que es, por lo menos, el de ver reconocido como *mío* el proyecto de la voluntad (§ 114). La crítica de la conciencia se articula en el punto exacto en el que la reivindicación del derecho propio de la voluntad subjetiva se hace autónoma respecto a cualquier objetivo comunitario, sea el de la familia, de la sociedad civil o del Estado. Es digno de destacar que Hegel haya asociado la conciencia a la idea del Bien en la tercera sección de esta segunda parte. Es cierto que la voluntad se decide por el Bien dentro de los límites de su subjetividad, pero un Bien precisamente tergiversado por la perspectiva subjetiva misma, tamizado por el sentido del deber (§ 133). Vuelven de nuevo las antinomias del deber únicamente formal denunciadas en la *Fenomenología del espíritu* y a la que los *Principios* remiten expresamente (§ 135). El único árbitro del cumplimiento del deber formal y abstracto es entonces la conciencia (§ 136), entregada a la soledad y al arbitrio del fuero interno. Leemos en una adición al § 136: «La conciencia es [...] esa profunda soledad consigo mismo, en la que ha desaparecido cualquier realidad exterior, cualquier limitación» (ob. cit., p. 173). Es la ausencia de los contenidos aportados únicamente por la vida ética, la que condena la conciencia a esta soledad y a esta arbitrariedad: «Aquí, desde el punto de vista formal de la moralidad, falta a la conciencia ese contenido objetivo: ella es, pues, para sí, la certeza [*Gewissheit*] formal infinita de sí misma, que, precisamente por esta razón, es, al mismo tiempo, la certeza de este sujeto» (§ 137). Entonces, incluso es abolida la diferencia entre el bien y el mal: «Al hacer inútiles todas las determinaciones vigentes y al refugiarse en la pura interioridad de la voluntad, la conciencia de sí constituye la posibilidad de tomar como principio tanto lo universal en sí y para sí como lo

De la segunda disertación de la *Genealogía de la moral*, titulada «La falta [*Schuld*], la mala conciencia [*schlechtes Gewissen*] y lo que se le asemeja[51]», no quiero retener más que un solo punto, el paralelismo con la crítica kantiana del «desplazamiento equívoco». Es cierto que podemos oponer el rodeo genealógico de la crítica nietzscheana al teleológico de la hegeliana[52]. Pero el paren-

arbitrario o su propia particularidad, elevada por encima de lo universal, y de realizarlas mediante su actividad. En el segundo caso, ella constituye la posibilidad de ser mala.» —Observación: «Al no ser más que subjetividad formal, la conciencia está siempre a punto de caer en el mal. La moralidad y el mal tienen su raíz común en la certeza de sí mismo, que es para sí, que sabe para sí, que decide para sí» (§ 139). Hay que observar, sin embargo, que, en el ámbito de esta crítica incisiva, se reserva un lugar a «la conciencia verdadera» (§ 137). Pero ésta no es otra cosa que «la disposición ética». Ésta es, sin duda, una de las diferencias principales entre los *Principios de la filosofía del derecho* y la *Fenomenología del espíritu*: en ésta, la conciencia se excedía en la religiosidad del perdón; en los *Principios*..., la conciencia, abandonada únicamente al criterio de su propia convicción, se absorbe en lo político que le confía las determinaciones objetivas de las que está esencialmente privada. Pero ¿qué sucede cuando la vida ética de un pueblo está corrompida en su esencia? ¿No se refugia la integridad de la vida ética misma precisamente en la conciencia de estos «rebeldes», a los que ya no intimidan la mentira y el miedo? Hegel ha creído superado el tiempo del recurso a la conciencia: «El repliegue hacia el interior para buscar en sí lo que es justo y bueno, para conocerlo y determinarlo por uno mismo, aparece en la historia como una figura general (en Sócrates, en los estoicos, etc.) en épocas en las que lo que pasa por ser la justicia y el Bien en la realidad y en las costumbres no puede satisfacer a una voluntad más exigente» (*Principios*..., § 138). El cruel siglo XX nos ha enseñado que éste no es el caso. Esto no quiere decir que, remitida a su único juicio, la conciencia esté siempre al abrigo de confundir el bien y el mal, y que esta confusión misma siga siendo el destino de la conciencia entregada a ella sola: es lo que hace falta seguir escuchando en el admirable § 139 de los *Principios de la filosofía del derecho* en el que Hegel se atreve a escribir: «Es así como es mala esta interioridad de la voluntad» (§ 139. Observación).

[51] Trad. fr. de C. Heim, I. Hildenbrand y J. Gratien, París, Gallimard, 1971, 1978, establecida sobre el texto de las *Oeuvres philosophiques complètes* por G. Colli y M. Montinari, Berlín, W. de Gruyter, 1968, t. VII.

[52] El método genealógico, considerado en sí mismo, sólo se comprende realmente por su relación con el método filosófico *(philosophenbuch)* que hemos visto en acción en la crítica del *Cogito* (*cf.* Prefacio). Sin la referencia a lo que he llamado la reducción tropológica, se corre el riesgo de reducir el método genealógico a una explicación genética, llevada con la mentalidad de un biologismo bastante primitivo. Se olvida entonces que el método genealógico opera un cruce entre una semiología de origen textual y una sintomatología de origen médico. Por eso, podemos encontrar en él algo de la denuncia de la traslación metafórica y de la inversión metonímica que la *Philosophenbuch* colocaba bajo el título, que recuerda a Hegel, de la *Verstellung*, del desplazamiento-disimulación.

tesco profundo entre las dos críticas es confirmado por el propio Nietzsche cuando caracteriza como interpretación falsificadora la «mala» conciencia, y como interpretación auténtica su propia visión de la «gran inocencia». Por otra parte, es un problema, en Nietzsche, saber si la remisión, garantizada por el método genealógico, a la Vida «fuerte» o «débil», alcanza al referente último de un desciframiento terminal, y si es verdad que no hay, en la interpretación, un sentido literal que se pueda oponer al sentido figurado.

La disertación parece dejar un lugar al concepto, en cierto modo neutro, de conciencia, mediante el elogio que en ella se hace de la *promesa*, antídoto del olvido, considerado, sin embargo, como una facultad de inhibición activa, «una facultad positiva dentro de su fuerza[53]».

Pero este dominio de sí —¡esta «mnemotecnia»!— tiene detrás de sí una larga historia de tormentos y de torturas que comparte con el ascetismo, al que la tercera disertación vinculará a la malignidad del sacerdote[54]. Y si la conciencia moral en cuanto tal exige la vigilancia, la mala conciencia pide un desmantelamiento completo, que comienza por la evocación de sinónimos tan cargados de sentido, sobre todo en alemán, como *Schuld* —débilmente traducido por falta—, *Schulden* —por deuda—, *Vergeltung* —por represalias—. Mundo claro, en un sentido, el del acreedor y del deudor; tenebroso, en otro sentido, el de la cólera y de la venganza. Pues la forma más arcaica de recobrar un crédito es la de violentar al deudor: «La compensación [*Ausgleich*] representa, pues, una invitación y un derecho a la crueldad» (*Genealogía de la moral*, p. 258). «Sin crueldad no hay fiesta: esto enseña la más antigua y la más larga historia del hombre —¡y hay tanta fiesta en el castigo mismo!» (*ibid.*, pp. 259-260).

¿Hay que dejarse impresionar por el tono autoritario de

[53] «Educar a un animal que *pueda prometer*, ¿no es ésta la tarea paradójica que se ha dado a la naturaleza a propósito del hombre? ¿No es el verdadero problema del hombre?» (*Généalogie de la morale*, ob. cit., p. 251). Sin embargo, una observación inquietante ensombrece este elogio: este animal responsable es también un animal previsible, por tanto *calculable* (*ibid.*, p. 252). Es el precio de la voluntad *libre*, la de un «individuo autónomo» y «supramoral», pues «autónomo» y «moral» se excluyen (*ibid.*, p 253).

[54] «Pero, ¿cómo ha venido esta otra [*diese andre*] "cuestión lúgubre", el sentimiento de culpabilidad, toda la "mala conciencia"?» (*ibid.*, p. 256).

Nietzsche, que proclama haber descubierto el «foco de origen», el «comienzo del mundo de los conceptos morales» (*ibid.*, p. 258)? ¿Qué sucede con este *Vorzeit*, con esos tiempos antiguos, de los que se dice «que existen desde siempre, o que son siempre posibles de nuevo» (*ibid.*, p. 263)? ¡Extraña arqueología proléptica —permítasenos la expresión— en la que se intercambian la prehistoria y el futuro! ¿Y hay que creer sin más el elogio de un sufrimiento al que la crueldad del adiestramiento le daría pleno sentido[55]? Al parecer, lo importante es que el adiestramiento del animal responsable no se haga a costa de la «voluntad libre» y la «espontaneidad absoluta del hombre en el bien y en el mal» (*ibid.* p.262) —esa «invención tan temeraria y tan nefasta de los filósofos» (*ibid.*). Éste es el remate anticartesiano y antikantiano de toda esta perorata que mezcla la complejidad tenebrosa del castigo con la simplicidad aparente de la relación del acreedor con deudor[56]. Lo que importa en todo esto es el aspecto polémico, todos los trastrocamientos operados por el método genealógico que tiende a destruir la teleología con las armas de la arqueología. Decir el origen es abolir el comienzo y su racionalidad alegada. Ningún fin inteligible para el castigo; sólo un origen tenebroso.

La trampa que tiende aquí el texto nietzscheano es la de un nuevo dogmatismo, el de la voluntad de poder nombrada en el §12 (*ibid.* p. 270). Sin embargo, no se puede despreciar la observación que acompaña, como de paso, a la nominación de la voluntad de poder, a saber, que la fluidez del origen, opuesta a la supuesta fijeza del objetivo, del fin, es la ocasión de una «nueva interpretación» *(ein Neu-interpretieren)*, de un «arreglo» *(«ein Zurechtmachen)* (*ibid.*, p. 269), que atestigua, en cambio, hasta qué punto eran sobreañadidas las significaciones tardías asignadas al castigo[57]. Nietzsche se permite el lujo de proponer una docena de

[55] «Todo mal se justifica, cuyo espectáculo edifica un Dios, dice la antidiluviana lógica del sentimiento» (*ibid.*, 261).

[56] El mensaje más positivo de Nietzsche, en este punto, es la apología de los afectos activos en contra de los afectos *reactivos* como el *resentimiento*, con los que queda emparentado el sentido de la justicia, puesto que se le vincula al llanto de las víctimas más que al grito de triunfo de los vencedores. La buena conciencia es la del justiciero agresivo: la mala conciencia, la del denunciante dispuesto a despreciar la voluntad fuerte que aspira al poder. Éste es el hilo conductor de la interpretación de la filosofía de Nietzsche por G. Deleuze.

[57] Destaco gustosamente la observación que Nietzsche coloca entre paréntesis: «Hoy es imposible decir con certeza *por qué* se castiga: todos los conceptos

modos en los que el castigo puede ser interpretado *(gedeutet)* y ordenado *(zurechtgemacht)* para fines completamente diferentes. Esta «sobrecarga» *(überladen)* (p. 272) de utilidades de todo tipo —verdadera sobredeterminación en el sentido freudiano del término— ¿no podría volverse contra el dogmatismo biologizador que Nietzsche impone al lector en los § 16 a 25 de esta segunda disertación de la *Genealogía de la moral*[58]?

No me pronunciaré, en el ámbito de este estudio, sobre el sentido y las posibilidades de la *segunda inocencia*, proclamada al final de la disertación, y a la que colabora toda la obra de Nietzsche. Sólo me interesa aquí la fuerza de interpelación de la sospecha, implícita en Hegel, explícita en Nietzsche, de que conciencia es igual a «mala conciencia». La peor solución, para resolver esta ecuación, sería pasar de recurrir de la mala a la buena conciencia. Este cambio de 'a favor' por 'en contra' seguiría estando cautivo de la misma problemática defectuosa, la de la justificación, pues el juicio de indignidad no haría más que dejar paso a la autojustificación, a la glorificación de sí.

Es, pues, tentador, para salir del círculo envenenado de la «buena» y de la «mala» conciencia, vincular el fenómeno de la conciencia, sin otra calificación de carácter moral, al fenómeno central de la *atestación*, de la que la sospecha es precisamente la otra cara. Se trata, entonces, de saber con qué rasgo, hasta ahora no observado, la atestación de la ipseidad, de la que hemos partido, contribuye de modo inédito a la dialéctica de lo Mismo y de lo Otro. Es aquí donde nuestra investigación encuentra el segundo reto anun-

en los que se resume significativamente *[semiotisch]* un largo proceso, escapan a la definición; no se puede definir lo que no tiene historia» (*Genealogía de la moral*, p. 271).

[58] «La enemistad, la crueldad, el placer de perseguir, de atacar, de transformar, de destruir —todo eso dirigido contra los poseedores dotados de tales instintos: *éste* es el origen de la 'mala conciencia'» (*ibid.*, p. 276). «Con [la mala conciencia] apareció la enfermedad más grave y más inquietante, de la que aún no se ha curado la humanidad, el hombre que sufre *del hombre,* de *sí mismo*» (*ibid.*). Pero, dice Nietzsche, ahí está su «propia hipótesis» que tiene, a su vez, su propia «presuposición» (*ibid.*, § 16-17). Así, el tono autoritario de una revelación alterna continuamente en las últimas páginas con el tono hipotético de una arqueología arriesgada, por no hablar del tipo de escatología en la que esta arqueología se convierte: «Como si el hombre no fuese un fin, sino sólo un camino, un episodio, un puente, una gran promesa...» (*ibid.*, §16), y también: «Ni una duda; la mala conciencia es una enfermedad; es una enfermedad como lo es el embarazo» (*ibid*, p. 279).

ciado anteriormente, y que podríamos colocarlo bajo el término de la «desmoralización» de la conciencia.

Este arrancar la conciencia a la falsa alternativa de la «buena» y de la «mala» conciencia, encuentra en Heidegger, en el capítulo «Conciencia» *(Gewissen)* de la segunda parte del *El ser y el tiempo*, su formulación más radical, resumida por esta sola frase: «La atestación de un poder-ser auténtico es obra de la conciencia»([234] trad. Martineau, p. 175; trad. Vezin, p. 287). Consideramos con toda atención el análisis de Heidegger porque le debemos la puesta en marcha de toda esta discusión, lanzada por la metáfora de la voz. Este poder-ser que la conciencia atestigua no está marcado inicialmente por ninguna capacidad para distinguir el bien del mal. La conciencia, podríamos decir, está, a su modo, «más allá del bien y del mal»; descubrimos ahí uno de los efectos de la lucha dirigida contra el pensar-valor de los neokantianos y, más aún, contra el de Max Scheler en su *Ética material [no formal] de los valores*. Sucede como si, subrayando *Sein* en *Dasein*, nos abstuviésemos de reconocer alguna fuerza originariamente ética en la llamada, en la advocación (según la traducción propuesta por E. Martineau) del *Anruf*. En efecto, ya consideremos el contenido o el origen de la llamada, nada se anuncia que no haya sido nombrado ya con el término de poder-ser; la conciencia no dice nada: ningún estrépito, ningún mensaje; sólo una llamada silenciosa. Y el que llama no es otro que el *Dasein* mismo: «En la conciencia, el *Dasein* se llama a sí mismo» ([275] trad. Martineau, p. 199; *cf.* trad. Vezin, p. 332). Ése es, sin duda, el momento más sorprendente del análisis: es en la inmanencia íntegra del *Dasein* a sí mismo donde Heidegger reconoce cierta dimensión de superioridad: «La llamada no viene, sin duda alguna, de otro que está en el mundo conmigo. La llamada viene de mí, y, sin embargo, me sobrepasa [*aus mir und doch über mich]*» *(ibid.)*[59].

[59] No es que falle totalmente la referencia al otro: sino que el otro no está implicado más que en atención al «se», al «uno» y al plano no auténtico de la preocupación: «Es el uno-mismo [*das Man-Selbst*] del ser-con preocupado por el otro el que es alcanzado por la llamada» ([272] trad. Martineau, 198; *cf.* Vazin, p. 329). La dominante sigue siendo el arrancar del sí al «se», al «uno»: «La conciencia convoca al sí-mismo del *Dasein* a salir del estado de pérdida en el 'uno'.» Volveremos, en el enfoque del tercer reto, sobre esta ausencia, en *El ser y el tiempo*, de un desarrollo consagrado a las formas auténticas del ser-con, sobre las que podría injertarse un acercamiento diferente a la alteridad de la conciencia.

Si nos limitamos a estas fórmulas, no vemos lo que el análisis de la conciencia añade al del poder-ser, sino el sello de originalidad y de autenticidad que la conciencia pone sobre la atestación. La novedad reside en la explicitación del rasgo de extrañeza por el que la conciencia se inscribe en la dialéctica del Mismo y del Otro. Se hace un sutil acercamiento entre el extrañamiento de la voz y la condición caída (o ¿vencida?) del ser-arrojado. En efecto, el *Dasein* es arrojado precisamente a la existencia. La confesión de la pasividad, del no dominio, del afecto, unidos al ser-convocado, se orienta hacia una meditación sobre la condición de nihilidad, es decir, sobre la no elección radical que afecta al ser en el mundo, considerado desde la perspectiva de su entera facticidad[60].

La introducción tardía de la noción de *Schuld* —«deuda», según la traducción de Martineau— no restituye, en absoluto, a este extrañamiento ninguna connotación ética. Se subraya grandemente *Sein* en *Schuldigsein*: «Lo esencial aquí es que el "deudor" surge como predicado del "yo soy"» ([281] trad. E. Martineau, p. 203; *cf.* trad. Vezin, p. 338). Mediante esta insistencia en la ontología de la deuda, Heidegger se separa de lo que el sentido común vincula precisamente a la idea de deuda, a saber, que sea con alguien —que se sea responsable en cuanto deudor—, finalmente, que serlo uno para con otro sea público. Es esto, sin duda, lo que Heidegger se propone reducir a la porción congrua. La ontología vela sobre el umbral de la ética. Heidegger acentúa su exigencia: primero, preguntar fundamentalmente por el «ser deudor del *Dasein*» ([283] Martineau, p. 204; Vezin, p. 340); por tanto, según un modo de ser. Así se colocan fuera de juego los fenómenos ordinarios de deuda, de endeudamiento, referentes «al 'ser-con' preocupado con otro» *(ibid.)*. El ser deudor no resulta, pues, del endeudamiento *(Verschuldung)*, sino a la inversa. Si alguna deficiencia se desvela aquí, no es el mal —la guerra, diría Lévinas—, sino un rasgo ontológico previo a cualquier ética: «El ser-fundamento de una nulidad» *(Grundsein einer Nichtigkeit)* ([283] trad. Marti-

[60] «Y, ¿qué podría se más extraño al "uno", al se, perdido como está en la diversidad del "mundo", de su preocupación, que el Sí-mismo aislado en sí en el extrañamiento, arrojado en la nada?» ([277] trad. Martineau, p. 200; *cf.* Vezin, p. 331). Por eso, el que llama no es tampoco alguien, puesto que la llamada viene del extrañamiento mismo de la condición arrojada, yecta: «Llamada venida del extrañamiento» ([280] Martineau, p. 202; *cf.* trad. de Vezin, p. 337; *cf.* también trad. de J. Gaos, p. 298), es decir, del «aislamiento arrojado» (*ibid.*).

neau, p. 204; *cf.* trad. Vezin, p. 341)[61]. No se puede rechazar con más claridad la primacía de la ética: «Si el ser-en-deuda original no puede definirse por medio de la moralidad, es que ésta lo presupone ya por sí misma» ([286] trad. Martineau, p. 206; *cf.* Vezin, p. 344). Desgraciadamente, Heidegger no muestra cómo se podría recorrer el camino inverso: de la ontología hacia la ética. Sin embargo, eso es lo que parece prometer en el párrafo 59 en el que entra en debate con la «explicitación vulgar de la conciencia». En este sentido, la atestación engendra cierta criteriología, al menos como crítica del sentido común. De ello resulta una crítica de las nociones de «buena» y de «mala» conciencia en términos próximos a los que hemos empleado nosotros. La primera noción afectada de «vulgaridad» es, en primer lugar, la noción de «mala» conciencia: en efecto, llega demasiado tarde, después (es reactiva, diría Nietzsche); le falta, pues, el carácter prospectivo inherente al cuidado. Nada, pues, que extraer del remordimiento, del arrepentimiento. Y la «buena» conciencia se ve descartada como farisea: pues, ¿quién puede decir «yo soy bueno»? Heidegger ni siquiera quiere oír hablar de la conciencia como admonición, advertencia, en nombre de ese curioso argumento de que la conciencia se tornaría así prisionera del «uno», «se» [292]. En todo esto, la crítica que Heidegger hace del sentido común debe relacionarse claramente con la *Genealogía de la moral*, de Nietzsche. Por esto, son rechazados en bloque el punto de vista deontológico de Kant, la teoría scheleriana de los valores y, en el mismo movimiento, la función crítica de la conciencia. Todo esto permanece en la dimensión de la preocupación, a la que falta el fenómeno central, la llamada a las posibilididades más propias. En esto, la atestación es, sin duda, una clase de comprensión, pero irreductible a un saber algo. Ahora es sellado el sentido de la atestación: «Convocación pro-vocante al ser-en-deuda» ([295] trad. Martineau, p. 211; *cf.* trad. Vezin, pp. 353-354).

Es cierto que no se ha dicho la última palabra sobre la conciencia. El vínculo afirmado entre atestación y *resolución* parece llevar la noción de conciencia al campo de la ética. Conocemos, a este respecto, el vínculo entre resolución y ser-para-la-muerte (o

[61] Y también: «El *Dasein* está, en cuanto tal, en deuda, si es cierta la determinación existenciaria formal de la deuda como ser-fundamento de una nulidad» ([285] trad. Martineau, p. 205; *cf.* Vezin, p. 343; Gaos, p. 310).

ser-hacia-la-muerte). En efecto, lo que la resolución aporta como propio es el enfoque del ser-todo sellado por el ser-para-la-muerte. La transición de una a otra noción se hace mediante la expresión: «querer tener conciencia» ([295] Martineau, p. 211; *cf.* trad. Vezin, p. 354, y J. Gaos, p. 321). De ahí la última fórmula: «el *proyectar-se reticente y dispuesto a la angustia hacia el ser-en-deuda más propio*, lo llamamos la *resolución*» ([297] trad. Martineau, p. 212; *cf.* trad. Vezin, p. 355, y de J. Gaos, p. 323). Observamos hasta qué punto Heidegger se guarda aquí del vocabulario del obrar, que le parece exigir, o una oposición al padecer, que el ser-yecto rechaza igualmente, o una oposición a lo teórico, que rompería la unidad total del *Dasein* entre «comportamientos distintos». En cambio, la conciencia-atestación se inscribe en la problemática de *la verdad* en cuanto apertura y revelación: «ahora, con la resolución se ha conquistado precisamente la verdad más original, por ser *auténtica*, del *Dasein*» ([297] trad. Martineau, p. 212; *cf.* trad. Vezin, p. 355). Pero, separada del requerimiento del otro y de cualquier determinación propiamente moral, la resolución sigue siendo tan indeterminada como la llamada a la que parece responder. Vuelve la expresión «dejarse convocar fuera de la pérdida en el Uno» ([299] trad. Martineau, p. 213; *cf.* trad. Vezin, p. 357, y J. Gaos, p. 325). En cuanto a la orientación en la acción, la ontología fundamental se guarda de cualquier proposición: «En la resolución, le va al *Dasein* su poder ser más peculiar, el cual, en cuanto yecto, sólo puede proyectarse sobre determinadas posibilidades fácticas» ([299] trad. Martineau, pp. 213-214; *cf.* trad. Vazin, p. 358, y J. Gaos, p. 325). Todo sucede como si el filósofo remitiese a su lector a un situacionismo moral destinado a llenar el silencio de una llamada indeterminada[62].

A esta des-moralización de la conciencia, me gustaría oponer una concepción que asocia estrechamente el fenómeno de la *con-*

[62] Esto parecen sugerir el texto siguiente y la nota sobre Karl Jaspers a los que remite: «Exponer las posibilidades existenciales fácticas en sus principales rasgos y conexiones, interpretarlas en su estructura existenciaria, esta tarea se inscribe dentro del ámbito de la antropología existenciaria temática» ([301] trad. Martineau, pp. 214-215; trad. Vezin, p. 359, y J. Gaos, p. 327). Y la nota: «Karl Jaspers es el primero que ha concebido y desarrollado expresamente por primera vez, en el sentido de esta problemática, la tarea de una doctrina de las visiones del mundo: *cf.* su *Psychologie der Weltanschauungen* [Psicología de las visiones del mundo]» ([301] trad. Martineau, p. 215; *cf.* trad. Vezin, p. 359).

minación al de la *atestación*. El ser-conminado constituiría entonces el momento de alteridad propio del fenómeno de la conciencia, en conformidad con la metáfora de la voz. Escuchar la voz de la conciencia significaría ser-conminado por el otro. Así se haría justicia a la noción de *deuda*, que Heidegger ha ontologizado con demasiada rapidez a expensas de la dimensión ética del endeudamiento. Pero, ¿cómo no recaer en la trampa de la «mala» y de la «buena» conciencia, de la que nos libran, cada uno a su modo, Hegel, Nietzsche y Heidegger? Nos sirve de orientación una observación hecha anteriormente a propósito de la metáfora del *tribunal*. ¿No es debido a que la fase de la moralidad ha sido disociada de la tríada ética-moralidad-convicción, y luego hipostasiada con la ayuda de esta disociación, por lo que el fenómeno de la conciencia se ha visto correlativamente empobrecido y la metáfora descubridora de la voz ha sido eclipsada por la metáfora sofocante del tribunal? De hecho, es la tríada entera incluida en nuestros tres estudios anteriores la que se da aquí para ser reinterpretada en términos de alteridad. Soy llamado a vivir-bien con y para otro en instituciones justas: esta es la primera conminación. Pero, según una sugerencia evocada más arriba y tomada de F. Rosenzweig, en *L'Étoile de la rédemption* (segundo libro), es una forma de mandato que todavía no es una ley: este mandamiento, si podemos llamarlo así, se deja oír en la tonalidad del *Cantar de los cantares*, en la súplica que el amante dirige a la amada: «¡Tú, ámame!». El mandamiento se hace ley, y la ley prohibición: «No matarás», precisamente porque la violencia mancilla todas las relaciones de interacción, merced al poder-sobre ejercido por un agente sobre el paciente de su acción. Entonces se produce el tipo de cortocircuito entre conciencia y obligación, por no decir entre conciencia y prohibición, del que resulta la reducción de la voz de la conciencia al veredicto de un tribunal. Por tanto, hay que subir constantemente la pendiente que lleva de esta conminación-prohibición a la conminación del vivir-bien. Y esto no es todo: no hay que detener la trayectoria de la ética en el imperativo-prohibición, sino proseguir su curso hasta la elección moral en situación. La conminación alcanza antonces al fenómeno de la *convicción* [63] que hemos visto encasillada por Hegel en la es-

[63] ¿Debemos recordar que en alemán «convicción» se dice *Ueberzeugung*, término de la misma familia que el testigo *(Zeuge)* y que la atestación *(Bezeugung)*?

fera de la moralidad subjetiva. Y no es falso, si queremos observar que, en lo que hemos llamado lo trágico de la acción, uno siempre se decide en soledad. Al igualarse así con la convicción, la conciencia dice su lado de pasividad: «¡Aquí me detengo! *¡No puedo otra cosa!*». Pero, si hemos seguido nuestra argumentación sobre la ética de la decisión en situación, el momento de convicción no sustituye a la prueba de la regla; adviene al término de un conflicto, que es un conflicto de deberes. Además, el momento de convicción señala, a mi entender, un recurso a las fuentes aún inexploradas de la ética, más allá de la moral, pero a través de ella. Por eso, hemos creído poder invocar los rasgos más singularizadores de la *phrónesis* aristotélica para subrayar el vínculo que une la convicción al fondo ético, a través de la categoría de los imperativos. ¿Cómo, pues, no hacerse eco de la exclamación de Heidegger, referida por Gadamer, en la época en que el primero comentaba la ética de Aristóteles: «¡Pero *phrónesis* es *Gewissen*[64]! Si recordamos la definición de la *phrónesis*, que incluye la regla recta en la elección del *phrónimos*, no podemos decir ya, con el Heidegger de *El ser y el tiempo*, que la voz no dice nada y se limita a remitir el *Dasein* a su poder-ser más propio. La conciencia, en cuanto atestación-conminación, significa que estas «posibilidades más propias» del *Dasein* son estructuradas originalmente por el optativo del bien-vivir, que gobierna, secundariamente, el imperativo del respeto y alcanza la convicción del juicio moral en situación. Si esto es cierto, la pasividad del ser-conminado consiste en la situación de escucha en la que el sujeto ético se halla colocado respecto a la voz que le es dirigida en segunda persona. Hallarse interpelado en segunda persona, en el centro mismo del optativo del bien-vivir, después de la prohibición de matar, y después de la búsqueda de la elección apropiada a la situación, es reconocerse conminado a *vivir-bien con y para los otros en instituciones justas y a estimarse a sí mismo en cuanto portador de este deseo.* La alteridad del Otro es entonces la contrapartida, en el plano de la dialéctica de los «grandes géneros», de esta pasividad específica del ser-conminado.

Ahora, ¿qué más decir que concierna a la alteridad de este Otro? Nos hallamos ante el tercer reto planteado al comienzo de esta meditación: ¿este Otro no es, de una u otra manera, el otro?

[64] *Cf. supra*, p. 344, nota 15.

Mientras que Heidegger rebaja la alteridad de la llamada al extrañamiento y a la nulidad del ser-yecto, arrojado o desposeído, y reduce, en resumidas cuentas, la alteridad de la conciencia a la alteridad englobadora del ser-en-el-mundo que hemos situado antes nuevamente en la carne, existe una fuerte tentación a comparar, por contraste, la alteridad de la cominación con la del otro.

Que la conciencia sea la voz de lo Otro en el sentido del otro, Hegel, en cierto sentido, lo da *a pensar*, desde el momento en que la suerte de la conciencia está vinculada a la reconciliación también de *dos* figuras parciales del espíritu: la conciencia juzgadora y la conciencia actuante. Así, el fenómeno de la doble conciencia recorre toda la *Fenomenología del espíritu*, desde el momento del deseo del otro, pasando por la dialéctica del amo y del esclavo, hasta la doble figura del alma bella y del héroe de la acción. Pero es importante que la última reconciliación nos deje perplejos en cuanto a la identidad de ese otro en la «confesión expresada por la visión de sí mismo en el Otro». ¿No señala ya el perdón la entrada en la esfera de la religión? Hegel deja a su lector en suspenso cuando escribe: «La palabra de la reconciliación es el espíritu *que es allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma —un reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto*» (trad. W. Roces, p. 391; *cf.* trad. fr. de Hyppolite, t. II, p. 198)[65]. Hegel, filósofo del espíritu, nos deja en la indecisión, a mitad de camino de una lectura antropológica y de otra teológica.

En última instancia, lo que se pide preservar es quizá esta última equivocidad en cuanto al estatuto de lo Otro en el fenómeno de la conciencia. Está resuelta, en un sentido clara y unívocamente antropológico, en la *metapsicología* freudiana: la conciencia moral es otro nombre del superego, que se reduce a las identificaciones (sedimentadas, olvidadas y, en gran parte, rechazadas) con las figuras parentales y ancestrales. El psicoanálisis se acerca, pero en un plano de cientificidad, a muchas creencias populares, según las

[65] Y también: «El *sí* de la reconciliación, en el que los dos Yo hacen dejación de *su ser* contrapuesto es el *ser allí* del yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario; —es el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber» (*Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, FCE, p. 392 ; *cf.* Hyppolite, t. II, p. 200).

cuales la voz de los antepasados continúa haciéndose oír entre los vivos, y garantiza así, no sólo la transmisión de la sabiduría, sino también su recepción íntima en cada etapa. Esta dimensión, que podemos llamar *generacional*, es un componente innegable del fenómeno de la conminación y más aún del de la deuda[66].

A esta explicación *genética* —legítima en su orden—, se puede objetar que no agota el fenómeno de la conminación y menos aún el de la deuda. Si, por una parte, el sí no estuviese constituido originalmente en estructura de acogida para las sedimentaciones del superego, sería inimaginable la interiorización de las voces ancestrales, y el yo, en cuanto instancia primitiva, no podría ni siquiera ejercer la función de mediador, o mejor de intermediario, que Freud le otorga entre los tres dueños que se disputan su obediencia, el ello, el superego y la realidad exterior[67]; parece, sin duda, que la aptitud para ser-afectado según el modo de la conminación constituye la condición de posibilidad del fenómeno empírico de identificación, que está muy lejos de tener la transparencia que fácilmente se le asigna. Por otra parte, el modelo generacional de la conciencia encubre otro enigma más indescifrable: la figura del «ancestro», más allá de la de los ascendientes bien y mal conocidos, inicia un movimiento de regresión sin fin, en el que el Otro pierde progresivamente —¡de generación en generación!— su presunta familiaridad inicial. El carácter ancestral se excluye del régimen de la representación, como lo muestra su captura por el mito y el culto[68]. Una *pietas* de un género único une así a los vivos y a los muertos. Esta *pietas* refleja el círculo en el que nos encontramos: ¿de dónde saca el antepasado la autoridad de su voz, sino de su presunto vínculo privilegiado con la Ley, inmemorial como él? Así, la conminación se precede a sí misma, por mediación del antepasado, figura generacional del Otro.

Lo que acabamos de decir del superego freudiano, en cuanto palabra de los antepasados que resuena en mi mente, constituye un buen prefacio para las observaciones con las que concluiré esta

[66] Me permito remitir a las páginas de *Tiempo y narración*, consagradas a la categoría de la deuda en cuanto estructura de la historicidad (*Temps et récit*, t. III, ob. cit. pp. 204, 227-228, 275-279).

[67] «Le moi et le ça» en *Essais de psychanalyse*, trad. fr. de Laplanche, París, Payot, 1981.

[68] F. Wahl, «Les ancêtres, ça ne se représente pas», en *L'Interdit de la représentation*, coloquio de Montpellier, 1981, París, du Seuil, 1984, pp. 31-62.

meditación consagrada a la alteridad de la conciencia. Las reservaré a la reducción, que, a mi entender, resulta del conjunto de la obra de Emmanuel Lévinas, de la alteridad de la conciencia a la alteridad del prójimo. A la reducción, característica de la filosofía de M. Heidegger, del ser deudor al extrañamiento vinculado a la facticidad del ser en el mundo, E. Lévinas opone una reducción simétrica de la alteridad de la conciencia a la exterioridad del otro manifestada en su rostro. En este sentido, no hay en E. Lévinas una modalidad distinta de *esta* exterioridad. El modelo de toda alteridad es el otro. A la alternativa: sea el extrañamiento según Heidegger, sea la exterioridad según E. Lévinas, opondré con todo empeño el carácter original y originario de lo que me parece constituir la tercera modalidad de alteridad, *el ser-conminado en cuanto estructura de la ipseidad.*

Para justificar el carácter irreductible de esta tercera modalidad de alteridad, retomaré, sin olvidar las diferencias de los contextos, las objeciones que acabo de oponer a la explicación genética que Freud da de la instancia del superego. Por una parte, si la conminación por el otro no es solidaria de la atestación de sí, pierde su carácter de conminación, al carecer de la existencia de un ser-conminado que le haga frente al modo de un garante. Si eliminamos esta dimensión de autoafección, se hace, al final, superflua la metacategoría de conciencia; la del otro basta para la tarea. A M. Heidegger yo objetaba que la atestación es originalmente una conminación, so pena de que la atestación pierda toda significación ética o moral; a E. Lévinas objetaré que la conminación es originalmente atestación, a no ser que la conminación no sea recibida y que el sí no sea afectado según el modo del ser-conminado. La unidad profunda de la atestación de sí y de la conminación venida del otro justifica que se reconozca en su especificidad irreductible la modalidad de *alteridad* que corresponde, en el plano de los «grandes géneros», a la *pasividad* de la conciencia en el plano fenomenológico.

Por otro lado, compartiendo con E. Lévinas la convicción de que el otro es el camino obligado de la conminación[69], me permi-

[69] A este respecto, es menos grande de lo que parece la distancia entre el tema del perdón al final del capítulo «*Geist*» («Espíritu») de *Fenomenología del espíritu* y el de la sustitución en *De otro modo que ser...*, con la diferencia, en verdad considerable, de que en Hegel la reciprocidad sale vencedora, mientras que en Lévinas es la asimetría en beneficio del otro.

tiré subrayar, más de lo que él querría sin duda, la necesidad de mantener cierta equivocidad en el plano puramente filosófico del estatuto del Otro, sobre todo si la alteridad de la conciencia debe considerarse como irreductible a la del otro. Es cierto que E. Lévinas no deja de decir que el rostro es la *huella* del Otro. Así, la categoría de la huella parece tanto corregir como completar la de *epifanía*. Quizá el filósofo, en cuanto filósofo, debe confesar que no *sabe* y no *puede* decir si este Otro, fuente de la conminación, es un otro al que yo pueda contemplar o que pueda mirarme, o son mis antepasados de los que no existe representación —tan constitutiva de mí mismo es mi deuda respecto a ellos—, o Dios —Dios vivo, Dios ausente—, o un lugar vacío. En esta aporía del Otro, el discurso filosófico se detiene.

Se me permitirá concluir con el tono de la ironía socrática. ¿Hay que dejar en semejante estado de dispersión las tres grandes experiencias de *pasividad*, la del cuerpo propio, la del otro, la de la conciencia, que indican tres modalidades de *alteridad* en el plano de los «grandes géneros»? Me parece que esta dispersión, en resumen, conviene a la idea de alteridad. Sólo un discurso distinto de sí mismo, diré plagiando al *Parménides*, y sin aventurarme más adentro en la selva de la especulación, conviene a la metacategoría de la alteridad, a menos que la alteridad se suprima convirtiéndose en idéntica a ella misma...

OBRAS CITADAS

Agustín (san), *Confessions,* París, Les Belles Lettres, 1969-1977. Trad. cast. de Francisco Montes de Oca, México, Porrúa, 1982.

Anscombe, G. E. M., *Intention*, Oxford, Basic Blackwell, 1979.

Apel, K. O., *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, trad. fr. de R. Lellouche e I. Mittmann, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987 (último artículo de *Transformation der Philosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1973; trad. cast. de Adela Cortina, *La transformación de la filosofía*; obra completa, Madrid, Taurus, 1985, 2ª ed.).

Arendt, H., *La condition de l'homme moderne*, trad. fr. de G. Fradier, pref. de P. Ricoeur, París, Calmann-Lévy, 1961 y 1983. Reimpreso por Agora, París, Presses Pocket, 1988.

—, *La crise de la culture, huit exercices de pensée politique*, trad. fr. bajo la dirección de P. Lévy, París, Gallimard, 1972 [título original: *Between Past and Future*].

—, *Du mensonge à la violence*, trad. fr. de G. Durand, París, Calmann-Lévy, 1972 [título original: *Crises of the Republic*].

—, *Les origines du totalitarisme*, trad. fr., 3 vol.: *Sur l'antisémitisme*, París, Calmann-Lévy, 1973; París, Éd. du Seuil, col. «Points», 1984; *L'impérialisme*, París, Fayard, 1982; París, Éd. du Seuil, col. «Points», 1984; *Le système totalitaire*, París, Éd. du Seuil, col. «Points», 1972.

Aristóteles, *De l'âme*, trad. fr. de J. Tricot, París, Vrin, 1972; trad. cast. de Tomás Martínez Calvo, Madrid, Gredos, 1988.

—, *Éthique à Eudème*, intr., trad. y notas de V. Décarie, R. Houde-Sauvé, París, Vrin, Montreal, Presses de l'Université de Montreal, 1978; trad. cast. de Rafael Sartorio, *Ética eudemia*, Madrid, Alhambra, 1988.

—, *Éthique à Nicomaque*, intr., trad. y comentario de R.-A. Gauthier y J. Y. Jolif, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain, París, Béatrice Nauwelaerts, 1958; trad. cast. de María Araújo y Julián Marías, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985, 4ª ed.

—, *Éthique à Nicomaque*, nueva trad. con intr. y notas de J. Tricot, París, Vrin, 1987, 6ª ed.

—, *Éthique à Nicomaque*, trad., introd. y notas de J. Voilquin, París, Garnier, 1963, Garnier-Flammarion, 1965.
—, *Métaphysique*, trad. fr. de J. Tricot, París, Vrin, 1964; trad. cast. de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1987, 2ª ed.
—, *Physique*, trad. fr. de H. Carteron, París, Les Belles Lettres, 1961, 3ª ed.
—, *La poétique*, texto, trad. y notas de R. Dupont-Roc y J. Lallot, París, Éd. du Seuil, 1980; ed. trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1988, 2ª ed.
—, *Rhétorique*, trad. fr. de M. Dufour, París, Les Belles Lettres, 1960.
Entre las varias traducciones castellanas de obras de Aristóteles figuran las publicadas por el Instituto de Estudios Políticos de Madrid (texto bilingüe) y las de la Biblioteca Mexicana Scriptorum Latinorum et Romanorum.
Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, París, PUF, 1963.
Austin, J. L., *How to do Things with Words*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1962; trad. cast. de G. R. Carrió, y E. Rabossi, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1988, 2ª ed.
—, *Quand dire, c'est faire*, intr. y trd. fr. de G. Lane, París, Éd. du Seuil, 1970.
Beauchamp, P., *L'Un et l'Autre Testament: Essai de lecture*, París. Éd. du Seuil, 1977.
Benjamin, W., «Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nicolaj Lesskows», en *Illuminationem*, Francfort, Suhrkamp, 1969; trad. fr. de M. de Gandillac, «Le narrateur», en *Poésie et révolution*, París, Denoël, 1971; reproducido en *Rastelli raconte et autres récits*, París, Éd. du Seuil, 1987.
Benveniste, É., *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1966; trad. cast. de Juan Almela, *Problemas de lingüística general*, tomos I y II, México, Siglo XXI, 1971-1972.
—, «Le langage et l'expérience humaine», en *Problèmes du langage*, París, Gallimard, col. «Diogène», 1966; reproducido en *Problèmes de linguistique générale II*, París, Gallimard, 1974 (trad. cast. *Problemas de lingüística general*, 2 vol., México, Siglo XXI, 1977).
Berlin, I., *Four Essays on Liberty*, Londres, 1969; trad. fr. de J. Carnaud y J. Lahana, *Éloge de la liberté*, París, Calmann-Lévy, 1988; trad. cast. de B. Urrutia, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza 1988.
Bernanos, G., *Diario de un cura rural*, Barcelona, Orbio, 1988.
Brague, R., *Aristote et la question du monde*, París, PUF, 1988.
Braudel, Ferdinand, *L'Identité de la France*, París, Arthaud, 1986.
Bremond, C., *Logique du récit*, París, Éd. du Seuil, 1973.
Bubner, R., «Moralité et *Sittlichkeit* – sur l'origine d'une opposition»,

Revue Internationale de Philosophie, núm. 3, 1988, *Kant et la raison pratique*.

Butler, J., «Of Personal Identity» [extracto del apéndice I de J. Butler, *The Analogy of Religion*, 1736], citado en J. Perry (comps.), *Personal Identity*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1975, pp. 99-105.

Calvo, F., *Socrate. Platone. Aristotele. Cercare l'uomo*, Génova, Marietti, 1989.

Carnois, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, París, Éd. du Seuil, 1973.

Chisholm, R., *Person and Object, a Metaphysical Study*, Londres, Allen and Unwin, 1976.

Coquet, J.-C., *Le discours et son sujet:* 1. *Essai de grammaire modale*, 2. *Pratique de la grammaire modale*, París, Klincksieck, 1984-1985.

Danto, A., «Basic Actions», en *American Philosophical Quarterly*, núm. 2, 1965.

—, *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

Delaisi, G., y Fagot, A., «Les droits de l'embryon», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 3, 1987, pp. 361-387.

Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1967, 2ª ed.; trad. cast. de Carmme Artal, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama 1986, 2ª ed.

Descartes, R., *Discours de la méthode*, ed. de C. Adam y P. Tannery, París, Vrin, t. VI, 1982.

—, *Meditationes de prima philosophia*, ed. de C. Adam y P. Tannery, París, Vrin, t. VII, 1983; trad. fr., París, Vrin, t. IX, 1973; trad. cast. de Vidal Peña García, Madrid, Alfaguara, 1977.

—, *Méditations de philosophie première dans lesquelles sont montrées l'existence de Dieu et la distinction de l'âme et du corps* dites *Méditations métaphysiques*, París, Garnier-Flammarion, 1979.

—, *Les passions de l'âme*, intr. y notas de G. Rodis-Lewis, París, Vrin, 1964; trad. cast. de Consuelo Berges, *Las pasiones del alma*, Madrid, Aguilar, 1971, 3ª ed.

—, *Les passions de l'âme*, ed. de Adam-Tannery, t. XI, París, Vrin, 1974.

Diels, H., *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1903: 6ª ed. de W. Kranz, 1951; trad. fr. de J.-P. Dumont, D. Delattre y J.-L. Poirier, *Les Présocratiques*, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1988.

Donagan, A., *The Theory of Morality*, Chicago, University of Chicago Press, 1977.

Dupuy, J.-P., «Les paradoxes de *Théorie de la justice* (John Rawls)», *Esprit*, núm. 1, 1988, pp. 72*s*.

Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1977; trad. cast. de Marta Quastavino, *Los derechos en serio*, Barcelona Ariel, 1984.

Ellendt, F., *Lexicon Sophocleum*, Berlín, Bornträger, 1834-1835 y 1867-1872.

Fagot A. y Delaisi, G., «Les droits de l'embryon», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 3, 1987, pp. 361-387.

Fay, B. *et al.*, *L. Mink. Historical Understanding*, Cornell University Press, 1987.

Ferry, J.-M., *Habermas. L'éthique de la communication*, París, PUF, 1987.

Fessard, G., *Théâtre et mystère*, prefacio a G. Marcel, *La soif*, París, Desclée de Brouwer, 1938.

Finkielkraut, A., *La Défaite de la pensée*, París, Gallimard, 1987; trad. cast. de Joaquín Jordá, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1988, 4ª ed.

Foucault, M., *Le souci de soi*, t. III de *Histoire de la sexualité*, París, Gallimard, 1984; trad. cast. de Ulises Guiñazú, *Historia de la sexualidad*, 6 v., Madrid, Siglo XXI España, 1989, 6ª ed.

Fraisse, J.-C., *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, París, Vrin, 1984.

Fraisse, S., *Le mythe d'Antigone*, París, Colin, 1973.

Freud, S., «Le moi et le ça», en *Essais de psychanalyse*, trad. fr. de J. Laplanche, París, Payot, 1981.

Frye, N., *Le grand code. La Bible et la littérature*, pref. de T. Todorov, trad. fr. de C. Malamoud, París, Éd. du Seuil, 1984; trad. cast. Elizabeth Casals, *El gran código*, Barcelona, Gedisa, 1988.

Gadamer, H.-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, París, Éd. du Seuil, 1973; trad. cast. de Ana Agut, y Rafael de Agapito, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1988, 3ª ed.

—, *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1983.

—, «Erinnerungen an Heideggerts Anfänge», *Itinerari*, vol. XXV, núm. 1-2, 1986.

Gagnebin, J.-M., *Histoire, mémoire et oubli chez Walter Benjamin* (inédito).

Gellrich, M., *Tragedy and Theory, the Problem of Conflict since Aristotle*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1988.

Gewirth, A., *Reason and Morality*, Chicago, Chicago University Press, 1978.

Goyard-Fabre, S., *Kant et le problème du droit*, París, Vrin, 1975.

Granger, G. G., *Langages et épistemologie*, París, Klincksieck, 1979.
Greimas, A. J., *Maupassant: la sémiotique du texte, exercices pratiques*, París, Éd. du Seuil, 1976. (trad. cast. Irene Agoff, *La semiótica del texto,* Barcelona, Paidòs, 1983).
Greisch, J., *L'âge herméneutique de la raison*, París, Éd. du Cerf, 1985.
Grice, H. P., «Meaning», en *The Phil. Rev.*, vol. LXVI, 1957, pp. 377-388.
—, «Utterer's Meaning and Intentions», en *The Phil. Rev.*, vol. LXXVIII, 1969, pp. 147-177.
—, «Utterer's Meaning, Sentence-Meening, and Word-Meaning», en J. R. Searle (comp.), *The Philosophy of Language*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 54-70.
Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., París, Aubier-Montaigne, 1953.
—, «Les "déplacements" *(Verstellungen)* de la conscience morale kantienne selon Hegel», en *Hommage à Jean Hyppolite,* París, PUF, col. «Épiméthée», 1971, pp. 47-80.
Guillaume, G., *Temps et verbe*, París, Champion, 1965.
Habermas, J., *Connaissance et intérêt*, trad. fr. de G. Clémençon, París, Gallimard, 1976.
—, «La modernité: un projet inachevé», en *Critique*, núm. 413, octubre, 1981.
—, *Morale et communication; conscience morale et activité communicationnelle*, trad. fr. de C. Bouchindhomme, París, Éd. du Cerf, 1986 (trad. cast. R. García Cotarelo, *Concienca moral y acción comunicativa,* Barcelona, Ed. 62, 1985).
Hamon, P., «Statut sémiologique du personnage», en R. Barthes *et al.*, *Poétique du récit*, París, Éd. du Seuil, 1977.
Hampshire, S., *Thought and Action,* Nueva York y Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1983.
Hardie, W. F. R, *Aristótle's Etical Theory,* Oxford University Press, 2ª ed. 1981, pp. 177-181.
Hart, H. L. A., «The Ascription of Responsability and Rights», en *Proceedings of the Aristotelian Society,* núm. 49, Londres, 1948, pp. 171-194.
—, y Honoré, A. M., *Causation in the Law*, Oxford, Clarendon Press, 1959.
Havel, V., *Essais politiques*, textos reunidos por Roger Errera y Jan Vladislav, prefacio de Jan Vladislav, París, Calmann-Lévy, 1989.
Hegel, G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. de J. Hyppolite, París, Aubier-Montaigne, 1947; trad. cast. de Wenceslao Roces: *Fenomenología del espíritu,* Madrid, FCE, 1966.
—, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé,* trad. fr. de M. de Gandillac, París, 1970.
—, *Esthétique*, trad. fr. de S. Jankélévitch, t. IV, *La poésie*, París, Flamma-

rion, col. «Champs», 1979; trad. cast. de H. Giner de los Ríos, *Estética*, 1908.
—, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, trad. fr. de R. Derathé, París, Vrin, 1989; trad. cast. de Juan Luis Vermal: *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1988.
Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. cast. de José Gaos, México, FCE, 1951.
—, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3: von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA 33, Francfort, Vittorio Klostermann, 1981.
—, *Sein und Zeit*, 1927, Tubinga, Max Niemeyer, 1984, 15ª ed.
—, *Être et temps*, trad. fr. de F. Vezin, París, Gallimard, 1986.
—, *Être et temps*, trad. fr. de E. Martineau, *Authentica*, edición extracomercial, 1989.
Henrich, D., «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre von Faktum der Vernunft», en G. P. Prauss (comp.), *Kant*, Colonia, Kieperheuer und Witsch, 1973.
Henry, M., *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, París, PUF, 1965.
Hintikka, M. B., *Essays on Davidson Actions and Events*, ed. de B. Vermazen, Oxford, Clarendon Press, 1985.
Hisashige, T., *Phénoménologie de la conscience de culpabilité. Essai de pathologie éthique*. Presentación de P. Ricoeur, Tokio, Presses de l'Université Senshu, 1983.
Höffe, O., *Introduction à la philosophie pratique de Kant (la morale, le droit et la religion)*, trad. fr. de F. Rüegg y S. Gillioz, Albeuve, Suiza, Castella, 1985.
Hume, D., *Enquête sur l'entendement humain*, trad. fr. de A. Leroy, París, Aubier-Montaigne, 1947; trad. cast. de Jaime Salas Ortueta, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Barcelona, LAIA, 1982.
—, *Traité de la nature humaine*, trd. fr. de A. Leroy, París Aubier-Montaigne, 1968.
—, «Of Personal Identity» [tomado de *A Treatise of Human Nature*, libro I, parte IV, sección 6 (1739)], citado con el título «Our Idea of Identity», en J. Perry (comp.), *Personal Identity*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1975, pp. 159-160.
—, *A Treatise of Human Nature*, 2ª ed. por P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978; trad. cast. de Félix Duque, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988.
Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. I, Halle, M. Niemeyer, 1913; ed. W. Biemel, *Husserliana*, III, 1950; trad. fr. de P. Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, París, Gallimard, 1950, 1985; trad. cast. de

José Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid, 1985.
—, *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, ed. S. Strasser, *Husserliana*, t. I, 1950; trad. fr. de G. Peiffer y E. Lévinas, *Méditations cartésiennes, introduction à la phénomenologie*, París, Vrin, 1953, 1966; trad. cast. de Miguel García Baró, *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*, Madrid, FCE, 1985.
Jacques, F., *L'Espace logique de l'interlocution*, París, Piper Verlag, 1947.
—, *Différence et Subjectivité*, París, Aubier, 1982.
—, *Dialogues II*, París, PUF, 1984.
Jaspers, K., *Von der Wahrheit*, Múnich, Piper Vergal, 1947.
—, «Le mal radical chez Kant», en *Bilan et Perspectives*, trad. fr. de H. Naef y J. Hersch, París. Desclée de Brouwer, 1956, pp. 189-215.
Jauss, H. R., «La jouissance esthétique. Les expériences fondamentales de la *poièsis*, de l'*aisthèsis* et de la *catharsis*», en *Poétique*, núm. 39, París, Éd. du Seuil, septiembre, 1979.
Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Francfort, Insel Verlag, 1980.
Jüngel, E., *Gott als Geheimnis der Welt*, Tubinga, Mohr, 1977. Trad. fr. de Horst Hambourg, *Dieu le mystère du monde*, 2 vol., París, Éd. du Cerf, 1983.
Kant, I., *Critique de la raison pratique*, trad. fr. de F. Picavet, París, PUF, 1949, 4ª ed. 1965 (trad. cast. de Emilio Miñana y Villagrasa, y M. García Morente, Espasa-Calpe, 1984 3ª ed.); y en *Oeuvres philosphiques*, t. II, ed. de F. Alquié, trad. fr. de L. Ferry y H. Wismann, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1985.
—, *Critique de la raison pure*, trad. fr. de A. Tremesaygues y B. Pacaud, París, PUF, 1963 (trad. cast. Pedro Ribas, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, 1986, 5ª ed.); y en *Oeuvres philosophiques*, t. I, bajo la dirección de F. Alquié, trad. fr. de J.-L. Delamarre F. Marty, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1980.
—, *La métaphysique des moeurs*, 1ª parte, *Doctrine du droit*, trad. fr. de A. Philonenko, París, Vrin, 1971; 2ª parte, *Doctrine de la vertu*, trad. fr. de A. Philonenko, París, Vrin, 1968 (trad. cast. de Adela Cortina Orts, y J. Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1989); y en *Oeuvres philosophiques*, t. III, bajo la dirección de F. Alquié, trad. fr. de J. y O. Masson, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1986.
—, «Essai sur le mal radical», en *La Religion dans les limites de la simple raison* (1973), trad. fr. de J. Giblein, París, Vrin, 1968; y en *Oeuvres philosophiques*, t. III, bajo la dirección de F. Alquié, trad. fr. de A. Philonenko, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1968.
—, *Critique de la faculté de juger*, trad. fr. de A. Philonenko, París, Vrin, 1982 (trad. cast., *Crítica del juicio*, de M. García Morente, Madrid,

Espasa-Calpe, 1977); y en *Oeuvres philosophiques*, t. II, ed. F. Alquié, trd. fr. de J.-R. Lasmiral, M.-B. de Launay y J.-M Vaysse, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1985.

—, *Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?*, en *Oeuvres philosophiques*, t. II, bajo la dirección de F. Alquié, trad. fr. de H. Wismann, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1985.

—, *Fondaments de la métaphysique des moeurs*, trad. fr. de V. Delbos, revisada y modificada por F. Alquié (trad. cast. M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1983 8ª ed.); en *Oeuvres philosophiques*, t. II, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1985; y trad. fr. de A. Philonenko, París, Vrin, 1980.

—, *Essai pour introduire en philosphie le concept de grandeur négative*, en *Oeuvres philosophiques*, t. I, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1986.

—, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité* (1797), trad. fr. de L. Guillermit, en *Théorie et pratique. Droit de mentir*, París, Vrin, 1988; y en *Oeuvres philosophiques*, t. III, trad. fr. de L. Ferry, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1986.

Kapstein, M., «Collins, Parfit a the Problem of Personal Identity in Two Philosophical Traditions. A Review of Selfless Persons», en *Feature Book Review*.

Kemp, P., *Éthique et médecine*, París, Tierce-Médecine, 1987.

—,«Ethics and Narrativity», en *Aquinas, Revista Internazionale de Filosofia*, Roma, Publicaciones de la Universidad de Letrán, 1987.

Kenny, A., *Action, Emotion and Will*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.

Kermode, F., *The Genesis of Secrecy, On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

—, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Londres, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 1966; trad. cast. de Lucrecia Moreno de Saenz, *Sentido de un final*, Barcelona, Gedisa, 1983.

Koselleck, R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, Suhrkamp, 1979.

Lalande, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, PUF, 1960.

Lefort, C., *Essais sur le politique*, París, Éd. du Seuil, col. «Esprit», 1986.

Lejeune, P., *Le pacte autobiographique*, París, Éd. du Seuil, 1975.

Lévinas, E., *Le temps et l'Autre*, París, Arthaud, 1947; reimpresión Montpellier, Fata Morgana, 1979; París, PUF, 1983-1985.

—, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya, M. Nijhoff, 1961, 1965, 1976, 1971, 1974 (trad. cast. de Daniel E. Guillot, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977).

—, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, M. Nijhoff, 1974

(trad. cast. de Antonio Pintor Ramos, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987).

Lewis, D., «Survival and Identity», en A. O. Rorty (comp.), *The Identities of Persons*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1976, pp. 17-40.

Locke, J., *An Essays concerning Human Understanding* (1690), Oxford, ed. de P.H. Nidditch, 1975.

—, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. fr. de P. Coste, París, Vrin, 1972.

—, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. cast. de María Esmeralda García, Madrid, Editora Nacional, 1980.

—, «Of Identity and Diversity» [extraído del cap. XXVII de J. Locke, *Essay concerning Human Understanding*], en J. Perry (comp.), *Personal Identity*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1975, pp. 33-52.

MacIntyre, A., *After Virtue, a Study in Moral Theory*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1981.

Maine de Biran, *Journal*, ed. publ. por H. Gouhier, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière; Amsterdam, Imp. de Holland, 1954.

Man, P. de, «Rhetoric of Tropes», en *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1979.

Mansion, A., *Introduction à la physique aristotélicienne*, Lovaina, 1946; París, Vrin, 1973.

Marcel, G., *Être et Avoir*, París, Aubier, 1935.

—, *Actes du colloque Gabriel Marcel (28-30 septembre 1988)*, París Bibliothèque Nationale, 1989.

Marx W., *Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Mass*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1986.

Melden, A. I., *Free Action*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961.

Mink, L. O., «History and Fiction as Modes of Comprehension», en *New Literary History* t. I, 1979.

Musil, R., *L'Homme sans qualités*, 2 vol., trad. fr. de P. Jaccottet, París, Éd. du Seuil, 1979; trad. cast. de J. M. Saenz, *El hombre sin atributos*, 4 v., Barcelona, Seix Barral, 1981-1984.

Nabert, J., *Essai sur le mal*, «Note sur l'idée de mal chez Kant», París, PUF, 1955, pp. 159-165.

—, *Éléments pour une éthique*, pref. de P. Ricoeur, París, Montaigne, 1962, cap. VII, «L'ascèse», p. 121-138.

Nietzsche, F., *Cours de rhétorique*, impartido en Basilea, trimestre de invierno 1872-1873; t. V de la ed. Kröner-Musarion, trad. y presentado en francés por P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy, en *Poétique*, núm. 5, 1971; y en inglés por C. Blair, en *Philosophy and rhetoric*, 1983, pp. 94-129.

—, *Fragments posthumes*, en *Oeuvres philosophiques complètes*, t. IX a XIV, ed. de G. Colli y M. Montinari, París, Gallimard.
—, *La volonté de puissance*, trad. fr. de G. Bianquis, París, Gallimard, 1948; trad. cast. *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, 1981, 2ª ed.
—, *Le livre du philosophe. Das Philosophenbuch*, ed. bilingüe, trad. fr. de A. K. Marietti, París, Aubier-Flammarion, 1969.
—, *Généalogie de la morale*, en *Oeuvres philosophiques complètes*, t. VII, trad. fr. de C. Heim, I. Hildenbrand, J. Gratien, París, Gallimard, 1971, 1987 (trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1990, 13ª ed).
—, *Vérité et Mensonge au sens extra-moral*, en *Oeuvres philosophiques complètes*, t. I, vol. 2, *Écrits posthumes 1870-1873*, bajo la dirección de G. Colli y M. Montinari, París, Gallimard, 1975; trad. cast. de Enrique Pez Castelló, *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Marte, 1980.
—, *La naissance de la tragédie*, en *Oeuvres philosophiques complètes*, t. I, bajo la dirección de G. Colli y M. Montinari, trad. fr. de M. Haar, P. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy, París, Gallimard, 1977; trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1990, 10ª ed.
Nussbaum, M. C., *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
Parfit, D., «Personal Identity», en J. Perry (comp.), *Personal Identity*, sección V, «Personal Identity and Survival», Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1975, pp. 199-223.
—, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
Pariente, J.-C., *Le langage et l'individuel*, París, Colin, 1973.
Peirce, C. S., *Collected Papers*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 5 vol., 1931-1935.
—, *Écrits sur le signe*, reunidos, traducidos y comentados por G. Deledalle, París, Éd. du Seuil, 1978.
Perry, J. *Personal Identity*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1975.
Petit, J.-L., *La sémantique de l'action*, inédito, París I, Sorbona, 1988
Platón, *Dialogues*, París, Les Belles Lettres (trad. cast., *Diálogos*, Espasa-Calpe, 1978, 2ª ed.).
Propp, W., *Morphologie du conte*, París, Éd. du Seuil, 1965, 1970 (trad. cast. Lourdes Ortiz, *Morfología del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1985, 6ª ed.).
Proust, M., *À la recherche du temps perdu*, 3 vol., París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1954, 1956, 1963; trad. cast. *En busca del tiempo perdido*, Madrid, Alianza, 1975, 5ª ed.

Ravaisson, F., *De l'habitude*, Conjunto de obras filosóficas en lengua francesa, París, Fayard, 1984.
Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 1971, *Théorie de la justice*, trad. fr. de C. Audard, París, Éd. du Seuil, 1987; trad. cast. de María Dolores González, *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979.
—, «Un consensus par recoupement», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, núm. 1, 1988, pp. 3-32.
Récanati, F., *La Transparence et l'Énonciation*, París, Éd. du Seuil, 1979.
Revault d'Allonnes, M., «Amor Mundi: la persévérance du politique», en *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, París, Tierce, 1989.
Rey, G., «Survival», en A. O. Rorty (comp.), *The Indentities of Persons*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1976, pp. 41-66.
Richter, J. P., *Vorschule der Aesthetik, nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit*, Hamburgo, F. Perthes, 1804; trad. fr. de A. Büchner y L. Dumont, *Poétique ou Introduction à l'esthétique*, París, Durand, 1862.
Ricoeur, P., *À l'école de la phénoménologie*, París, Vrin, 1980.
—, *Temps et récit*, 3 vols., París, Éd. du Seuil, 1983. (trad. de Agustín Neira, Madrid, Cristiandad, 2 vols., 1987; Siglo XXI Editores, México, 1996).
—, «Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion", *Recherches de science religieuse*, 1985.
—, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. G. H. Taylor, Nueva York, Columbia University Press, 1986.
—, *Du texte à l'action*, París, Ed. du Seuil, 1986.
—, «Le paradoxe politique», en *Esprit*, núm. 5, mayo 1957, reproducido en *Histoire et vérité*, París, Éd. du Seuil, 3ª ed. aumentada, 1987.
—, «Le cercle de la démonstration dans *Théorie de la justice* (John Rawls)», en *Esprit*, núm. 2, 1988, pp. 78 *s*.
—, «Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique», *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, octubre-diciembre, 1988, pp. 88-89.
—, «Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage», en *Répondre d'autrui, Emmanuel Lévinas* (colect.) Lausana, La Baconnière, 1989.
—, «Entre éthique et ontologie, la disponibilité», *Actes du Colloque Gabriel Marcel (1988)*, París, Bibliothèque Nationale, 1989.
—, «Pouvoir et violence», en *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, París, Tierce, 1989, pp. 141-159.
Riedel, M., *Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen*, Francfort, Suhrkamp, 1988.
Robins, M. H., *Promising. Intending and Moral Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Romains, J., *Les hommes de bonne volonté*, 4 vol., París, Flammarion, 1973.

Romeyer-Dherbey, G., *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, París, Seghers, 1974.

Rorty, A. O. (comp.), *The Identities of Persons*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University Press of California, 1976.

Rosenzweig, F., *L'Étoile de la rédemption*, trad. fr. de A. Derczanski y J. L. Schlegel, París, Éd. du Seuil, 1982.

Rousseau, J.-J., *Du contrat social*, en *Oeuvres complètes*, t. III, bajo la dirección de B. Gagnebin y M. Raymond, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1964; trad. cast. de Mauro Armiños, *Contrato social. Discursos*, Madrid, Alianza, 1989, 8ª ed.

Ryle, G., *The Concept of Mind*, Londres, Nueva York, Hutchinson's University Library, 1949; trad. fr. de S. Stern-Gillet, *La notion d'esprit*, París, Payot, 1978.

Schapp, W., *In Geschichten verstrickt*, Wiesbaden, B. Heymann, 1976.

Scheler, M., *Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hasse*, Halle, Niemeyer, 1913.

—, *Nature et formes de la sympathie*, trad. fr. de M. Lefebvre, París, Payot, 1928; nueva ed. «Petite bibliothèque Payot», 1971.

—, *Le formalismes en éthique et l'éthique matériale des valeurs, essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, trad. fr. de M. de Gandillac, París, Gallimard, 1955.

—, *Der Formalismes in der Ethik und die materiale Wertethik; neue Versuch der Grunbdlegung eines ethischen Personalismus*, 1954; nueva ed. Berna, 1966.

Searle, J. R., *Speech Acts*, Cambridge University Press, 1969; trad. fr. *Les actes de langage*, París, Hermann, 1972; trad cast. de L. Valdés, *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 2ª ed., 1986.

—, *The Philosophy of Language*, Oxford, Oxford University Press, 1977, 5ª ed.

Shoemaker, S., *Self-knowledge and self-identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1963.

Spinoza, B., *Traité politique*, trad. fr. de S. Zac, París, Vrin, 1968; trad. cast. de Atilano Domínguez, *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986.

—, *Éthique*, texto y trad. fr. de C. Appuhn, París, Vrin, 1977; trad. cast. de Vidal Peña, *Ética*, Madrid, Alianza 1987.

Steiner, G., *Antigones*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

—, *Les Antigones*, trd. fr. de P. Blanchard, París, Gallimard, 1986.

Strasser, S., *Das Gemüt, Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, Utrecht, Uitgeverijet Spectrum, 1956.

Strawson, P. F., *Individuals*, Londres, Methuen and Co, 1959; trad. fr. de A. Shalon y P. Drong, *Les individus*, París, Éd, du Seuil, 1973; trad.

cast. de Alfonso García Suárez y Luis Valdés, *Individuos*, Madrid, Taurus, 1989.
—, «Essays on Davidson *Actions and Events*», en B. Vermazen y M. Hintikka (comp.), *Causation and Explanation*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
Taminiaux, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble, Jérôme Millon, 1989.
Taylor, Ch., *The Explanation of Behaviour*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964.
—, «Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praxis», en L. S. Stepelevitch y D. Lamb (comp.), *Hegel's Philosophy of Action*, Nueva Jersey, Humanities Press, 1983.
—, *Philosophical Papers*, 2 vol.: *Human Agency and Language*, y *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
Vanderveken, D., *Les Actes de discours*, Lieja, Bruselas, Mariaga, 1988.
Vernant, J.-P., y Vidal-Naquet, P., *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, t. I, París, La Découverte, 1986; trad. cast., *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Taurus, 1987.
Volpi, F., *Heidegger e Aristotele*, Padua, Daphni, 1984.
—,«*Dasein* comme *praxis*: l'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie d'Aristote», en *Phaenomenologica*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publ., 1988.
Wahl, F. «Les ancêtres, ça ne se représente pas», en *L'Interdit de la représentation*, coloquio de Montpellier, 1988, París, Éd, du Seuil, 1984, pp. 31-62.
Walzer, M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983.
Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5ª ed. revisada, Tubinga, J.B.C. Mohr y P. Siebeck, Studienausgabe, 1972; trad. fr. de J. Freund y otros, *Économie et société*, París, Plon, 1971, pp. 99-185. Trad. cast. México, FCE.
—, «Le métier et la vocation d'homme politique», en *Le savant et le Politique*, trad. fr. de J. Freund, París, Plon, 1959, pp. 99-185.
Weil, É., *Logique de la philosophie*, París, Vrin, 1950.
—, *Hegel et l'État*, París Vrin, 1966.
—, *Problèmes kantiens*, París, Vrin, 1970.
Wiggins, D., «Deliberation and Practical Reason», en A. O. Rorty (comp.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1980.
Williams, B., *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
—, «The Self and the Future», en J. Perry (comp.), *Personal Identity*,

sec. V, «Personal Identity and Survival», Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1975, pp. 179-198.

Wittgenstein, L., *Logisch-philosophische Abbandlung* (1922); trad. fr. de P. Klossowski, *Tractatus logico-philosophicus*, París, Gallimard, 1961; trad. cast. de E. Tierno Galván, 1957; reimpres. 1973.

—, *The Blue and Brown Books*, ed. R. Rhees, Oxford, Basil Blackwell, 1958; trad. fr. de G. Durand, *Le cahier bleu et le cahier brun*, París, Gallimard, 1988; trad. cast. de Francisco Gracia Guillén, *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1976.

—, *Investigations philosophiques*, trad. fr. de P. Klossowski, París, Gallimard, 1961; trad. cast. de A. García Suárez, y U. Moulines, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1967.

Wright, G. H. von, *Explanation and Understanding*, Londres, Routledge and Keagan Paul, 1971; trad. cast. de Luis Vega, *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza, 1987, 2ª ed.

Zac. S., *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, París, PUF, 1963.

ÍNDICE DE NOMBRES

Agustín, san, 69, 77
Almela, J., 26n.
Alquié, F., 93n., 112n., 215n., 221n., 222, 223n., 224, 227n., 229n., 245n.303n., 304n., 307n.
Anscombe, E., 45, 51-60, 66n., 68, 93, 96, 154
Apel, K.-O., 234, *308-311*
Araujo, M.ª., 77n., 116n., 177n., 180n., 190n., 193, 207, 285n., 299n.
Arendt, H., 40, 203-205, 346n., 363
Aristóteles, XXXIV, 55, *76, 77n., 78, 80-83*, 86, 88, *91, 92n.*, 101, *139-140, 141n., 142, 152, 153n.*, 159, 161, 165, 167n., *177, 180, 181n., 183-184, 188-189, 190n., 191-196*, 199, 205, *207-209*, 211, 214, 215n., 219, 224n., 232, 250, 261, 262n., 272-274, *279, 282-283, 285*, 320, 323n., 329-331, *334-335*, 337, 338n., 339, 340n., 341, *344-347*, 348n., *351*, 364n., 367, 368n., 393
Aron, R., 63, 99
Aubenque, P., 179n.
Audard, C., 206n.
Austin, J.L., 20-21, 332

Barthes, R., 145n.
Beauchamp, P., XXXVII
Benjamin, W., 140n., 141n., 165-166
Benveniste, É., 21n., 25, 26n., 29
Berges, C., 86n.
Bergson, H., 1
Bertrand, P., 156n.
Bianquis, G., XXVIn.
Blair, C., XXIIIn.
Brague, R., *194n., 195n.*, 338n., 339n., 340n., *347, 348n.*
Braudel, F., 118
Bremonde, C., 143-144, 145n.
Bubner, R., 317n.
Butler, J., 122

Calvo, F., 338n.
Carnois, B., 219n., 221n., 225n., 286n.
Carrió, G.R., 20n.
Carteron, H., 78n.
Castoriadis, C., 275
Chavy, J., 156n.
Chisholm, R., 124
Clémençon, G., 307n.
Condillac, É., 356
Coquet, J., 169n.
Coste, P., 121n.

Dampierre, E. de, 156n.
Danto, A., 44n., *94*, 104, 109n., 153, 356n.
Davidson, D., 31n., 51, 58, 60-61, 62n., 63, 65, 66n., 68-70, 71n., 74n., 93, 128, 332
Delaisi, G., 296n.
Delatre, D., 114n.
Deledalle, G., 29n.
Deleuze, G., 386n.
Derathé, R., 89n.
Descartes, R., *XV-XVI, XIX, XXn., XXI, XXIII, XXV-XXVIII, XXXIV*, 77, 86, 332, 351, 356n., 368
Dilthey, W., 108, 139
Donagan, A., *305-306*, 322-324
Dostoievski, F.M., 148
Drong, P., 1n.
Dumont, J.-P., 114n.
Dupont, J., 4n.
Dupont, P., 4n.
Dupuy, J.-P., 246, 252
Durand, G., 32n., 203n.
Dworkin, R., 304n.

Errrandonea, I., 260n.

Fagot, A., *296-297*
Ferry, J.-M., 308n.
Fessard, G., 200n.
Fichte, J.G., XV, XXII, 382
Finkkielkraut, A., 315n.
Foucault, M., XII
Fraisse, J.-C., 188n.
Fraisse, S., 262n.
Franck, D., 358n., 359n., 360n., 369n., 370, 372
Frege, G., 3n., 70, 73n.
Freud, S., 48, 262n., 395
Freund, J., 156n., 203n.
Frye, N., XXXVII

Gadamer, H.G., 159, 198n., 316n., 345n., 393n.
Gagnebin, J.-M., 141n.
Galileo, 63
Gandillac, M. de, 166n.
Gaos, J., 389n., 390n., 391
Gaos, V., 40n., 118n.
García, M.ª E., 121n.
García Morente, M., 215n., 217n., 218n.,

220n., 223, 235n., 236n., 240n., 241, 287n., 288, 301n.
García Suárez, A., 1n.
García Yebra, 331n., 336n., 338n.
Gauthier-Jolif, 77n., 80, 285n.
Gellrich, M., 269n.
Gewirth, A., 215n.
Gillioz, S., 216n.
Girard, R., 246
González, M.ª.D., 206n., 245n.
Goyard-Fabre, S., 216n.
Granger, G.G., 26, 29, 30n., 31n., 32n.
Gratien, J., 384n.
Greimas, A.J., 144-145
Greisch, J., XL
Grice, H.P., 23
Gueroult, M., XIX, 382n.
Guillaume, G., XI
Guillermit, L., 289n.
Guillot, D., 374n.

Habermas, J., 234, 284, 308-312, 315-316, 319
Hamon, P., 145n.
Hampshire, S.T., 44n.
Hardie, W.F.R., 82n.
Hart, H.L.A., *88-89*, 98
Havel, V., 278n.
Hegel, G.W.F., 77, 89, 157n., 194, 261, 263-264, 267, *268n.*, *269*, *275*, *277*, *278n.*, 282, 290n., 315, 320, 327, *382-383*, *392*, *394*, *396n.*
Heidegger, M., 40, 47n., 118-119, 150, 187, 215, *341-342*, *344n.*, *345*, *346n.*, 351, 357, 362-363, 365, 378n., *388-389*, *391-394*, *396*
Heim, C., 384n.
Henrich, D., 225n.
Henry, M., 357n., 364
Heráclito, 114n.
Herder, J.G., XXIII
Hildenbrand, I., 384n.
Hillel, 233
Hintikka, M.B., 62n.
Hobbes, T., 247n., 282
Höffe, O., 216n., 218n., 219n., 221n., 224n., 226n., 286n., 303
Homero, 189
Hume, D., 49, 63, 120, 123-127, 135, 173, 175, 248n., 332, 356
Husserl, E., XV, XXII, 28, 30-31, 36, 51, 150, 190, 344n., 357-358, 360, 362, 364, 367, *368*, *370*, *371n.*, *372-373*, 379

Jacques, F., 378n.
Jaspers, K., 231n., 262, 391n.
Jauss, H.R., 161n., 366
Jonas, H., 298, 325
Jüngel, É., XL

Kamnitzer, P., 156n.
Kant, I., XV, XXII, 6, 33, 77, *93*, *95-96*, 99-101, 110-112, 118n., 123, 125, 175, 199, 211n., *215*, *216n.*, *218n.*, *220*, *222*, *223n.*, *224*, *225n.*, *226-227*, *228n.*, *229*, *230n.*, *231-232*, 234, 236-238, 240n., 241, 254-255, 261, 276, 282, 286-289, 290n., 291, 294, 297, 300, 301n., 302-303, 305-306, 310, 315, 316, 320, 338, 342n., 374, 382
Kapstein, M., 137n.
Kemp, P., 168n., 196n., 294, 299n.
Kenny, A., 72
Kermode, F., 143, 149, 165
Klossowski, P., XXVIn.
Kohlberg, L., 311n.
Koselleck, R., 163, 316n.

Lacoue-Labarthe, P., XXIIIn.
Lalande, A., 322
Lamb, D., 290n.
Landsberg, P., 172n.
Lefort, C., 275, 283-284, 313n.
Leibniz, G.W., 2n.
Lejeune, P., 161n.
Levi, E.H., 305n.
Lévi-Strauss, cl., 170
Lévinas, E., 168n., 172, 196, 190, 199, 212, 367, 368n., 373, 376, 379, 389, 396, 397
Locke, J., *120-123*, 125-126, 131, 282

MacIntyre, A., *159-160*, *162-163*, 167n., *181-182*, 184, 308n.
Maillard, J., 156n.
Maine de Biran, 119n., 356-357, 359, 362n.
Malamoud, C., XXXVIIn.
Malebranche, N. de, XXII
Man, P. de, XXVIn.
Mann, Th., 163
Mansion, A., 78n., 79n.
Maquiavelo, 204, 282
Marcel, G., 172, 200n., 292-293, 356
Marías, J., 77n., 116n., 177n., 180n., 190n., 193, 207, 285n., 299n.
Marietti, A.K., XXIIIn.
Martineau, E., 40n., 118, 119n.. 342, 364, 388-391
Marx, K., 282
Marz, W., 200n.
Mateo, san, 232n.
Melden, A.I., 44n.
Merleau-Ponty, M., 187, 356
Mill, J.S., 245, 282
Mink, L.O., 161n.
Miñana y Villagrasa, E., 218n., 220n.
Musil, R., 148-149

Nabert, J., 172, 230, 319n., 378n.
Nancy, J.-L., XXIIIn.
Nauwelaerts, B., 77n.
Neira, A., 91n.
Nietzsche, F., *XXIII, XXIV-XXVIII*, XXXV, XXXVII, 124, 150, 316n. *385-387*, 390, 392
Nussbaum, M.C., 184, 199, *263, 265n., 266n.*

Oksenberg, A., 125n.
Ortiz, L., 142n.

Pacaud, B., 93n.
Parfit, D., *126-137*, 139, 140n., 151n., 170-171, 332, 354
Pariente, J.C., *1n., 2n., 3-4*
Parménides, 337, 339
Pauchard, H., 21n.
Peirce, C.S., 29
Perelman, Ch., 242
Pericles, 211, 279
Perry, J., 125n., 134n.
Petit, J.-L., 51n., 333n., 361
Philonenko, A., 235n., 303n., 304n.
Picavet, F., 218n., 220n., 221, 222, 224, 227n.
Platón, 189, 191, 220n., 282, 329-330, 352, 381
Poirier, J.L., 114n.
Prauss, G.P., 225n.
Propp, W., 143-145
Proust, M., 177

Quine, W. van O., 3

Rabossi, E., 20n.
Ravaisson, F., 116
Rawls, J., 206, 209, *245-250, 251n., 252-254, 273-276*, 284, 311n., 312, 315, 319
Récanati, F., 19, 20n., 23, 27, 30n.
Revalut d'Allonnes, M., 279n.
Rey, G., 134n.
Ribas, P., 93n., 112n.
Ricoeur, P., XXXVIIn., 40n., 47n., 58n., 205n., 293n., 327n.
Riedel, M., XXXII, XXXIIIn.
Robins, M.H., 291n.
Roces, W., 156n., 383n., 394
Rodis-Lewis, G., 86n.
Romains, J., 163
Romeyer-Dherbey, G., 356n.
Rosenzweig, F., 392
Rotry, A.O., 179n.
Rousseau, J.-J., 247n., 282
Rüegg, F., 216n.
Russell, B., 5, 91, 332
Ryle, G., 63, 117

Sandel, M., 308n.
Sartre, J.P., 163, 184
Schapp, W., 98
Scheler, M., 200n., 388
Searle, J.R., 20-21, 155
Shalom, A., 1n.
Shoemaker, S., 125n.
Sidgwick, H., 245
Sócrates, 3, 184
Sófocles, *260n., 261, 266n.*
Solón, 211
Spinoza, B., XXIIn., 86, 349, 351
Steiner, G., 262n., 267
Steiner, R., 262
Stepelevitch, S., 290n.
Stern-Gillet, S., 63n.
Strauss, L., 247n.
Strawson, P., *1n., 2n., 6-7, 9, 12-14, 16, 17n.*, 40, 50, 62n., 70-71, 75, 84-85, 87, 131

Taminiaux, J., 346n.
Taylor, Ch., 64, 185, 187, 290n., 308n.
Thalberg, I., 67n.
Tocqueville, A. de, 282
Tolstoï, L., 148
Tomás, santo, 86
Tremesaygues, A., 93n., 95n.. 96n., 99n., 100n., 101n., 112n.
Tricot, J., 77n., 80-82, 92n., 192n., 273n., 323n.
Tucídides, 189

Valdés, L., 1n.
Valdés Villanueva, L., 21n.
Vega, L., 102n.
Venderveken, D., 220n.
Vermal, J.J., 89n.
Vermazen, B., 62n.
Vernant, J.-P., 262n.
Vezin, F., 40n., 342n., 388-391
Vidal-Naquet, P., 262n.
Vidal Peña, XVIn.
Volpi, F., 345-346

Wahl, F., 395n.
Walzer, M., 273, 274n., 308n.
Weber, M., 63, 99, 156-157, 203, 210n., 280
Weil, É., 172n., 216n., 234, 275, 277
Wiggins, D., 179n.
Williams, B., 125n., 134n.
Wittgenstein, L., 25n., *31, 32n., 33, 35*, 48, 51, 311, 361
Wright, H. von, 102, 154, 356n.

Zac, S., 349n., 351

impreso en litográfica ingramex, s.a. de c.v.
centeno 162, col. granjas esmeralda
cp. 09810, méxico, d.f.
dos mil ejemplares y sobrantes
21 de junio de 1996

Tres intenciones filosóficas informan este libro, según su autor: la primacía de la reflexión sobre la inmediatez del sujeto, que permite oponer *sí mismo* a *yo*; la contradicción dialéctica entre mismidad (identidad-idem) e ipseidad (identidad-ipse), y la implicación en la ipseidad de la alteridad (sí mismo en cuanto a otro).

Su pretensión primera es situar la hermenéutica del *sí* a igual distancia de la apología del *Cogito* que de su abandono. No hay por qué exaltar ni rebajar al "yo" de "yo pienso". De hecho, la disputa del *Cogito* se considera superada. Pero si bien se rechaza el carácter metafísico del yo cartesiano y el carácter hiperbólico de su duda, no por eso se cae en la desconstrucción nietzscheana que hace del lenguaje algo figurativo y mentiroso, provocando su paradójica autonegación. Nietzsche destruye la pregunta a la que el *Cogito* debería dar respuesta y hace del pensar una ilusión.

Los estudios primero y segundo de este libro abordan, pues, una *filosofía del lenguaje* (semántica y pragmática), inscribiendo en la hermenéutica del sí fragmentos de la filosofía analítica. Los estudios tercero y cuarto ponen de manifiesto una *filosofía de la acción*, relacionando ¿quién habla? y ¿quién actúa? En los estudios quinto y sexto continúa la confrontación constructiva entre filosofía analítica y hermenéutica al plantear el problema de la *identidad personal*, con lo que establece también una continuidad respecto de *Tiempo y narración III* (*identidad narrativa*). Los estudios séptimo, octavo y noveno vuelven al aspecto ético y moral de *lo bueno* y *lo obligatorio*, y la dialéctica de *sí mismo* y del *otro* (del *idem* y del *ipse*) encuentra su pleno desarrollo a propósito de la *solicitud por el prójimo* y de la *justicia para cada hombre*. En el décimo estudio se cuestiona, por último, la unidad analógica del actuar humano y la gran polisemia de los términos "ser" y "alteridad", ahuyentando así la ambición de fundamento último de las filosofías del *Cogito* y de la idea de *episteme*, y quedándose en el terreno de una débil *atestación* en tanto que confianza, crédito o *conciencia moral* ("la seguridad de ser uno mismo agente y paciente"). La cuestión de Dios queda en un "aplazamiento agnóstico". No hay una moral cristiana sino una moral común.

Siglo XXI incluye en su catálogo: *Freud: una interpretación de la cultura*; *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*; *Tiempo y narración* (3 vols.), y *Lecturas I* y *II*.

LECTURA Y CULTURA SIN EGOÍSMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

siglo xxi editores
siglo veintiuno editores

ISBN 968-23-2003-8

9 789682 320033